SCHUYLKILL COLLEGE
LIBRARY

Donor
Dr R J Lau

Druck von Balmer und Riehm.

Der Mensch,

das Ebenbild Gottes;

Sein Verhältniß zu Christo und zur Welt.

Ein urgeschichtlicher Versuch

von

Philipp Friedrich Keerl.

Zweiter Band.
Erste Abtheilung.

Basel.
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1866.

Der Gottmensch,

das Ebenbild des unsichtbaren Gottes.

Ein Beitrag zur Christologie

von

Philipp Friedrich Keerl.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
BT 250 .K44 1866
EVANGELICAL SCHOOL OF THEOLOGY

Basel.

Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).

1866.

1 Kor. 2, 30.; 3, 11.

Von Gott kommt ihr her in Christo Jesu, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, und zur Gerechtigkeit, und zur Heiligung, und zur Erlösung. Einen andern Grund kann Niemand legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.

EVANGELICAL
SCHOOL OF THEOLOGY

Seiner Excellenz

Freiherrn von Hodenberg

Königlich Hannöberscher Staats- und Cultus-Minister

und

Seiner Hochwohlgeborn

Jonkheer J. A. Singendonck

Greffier der ersten Kammer der Generalstaaten des Königreichs der Niederlande

in tiefster Ehrerbietung

zugeeignet.

HUGO E. LAU
28 PIERCE STREET, NEWARK, N. J.

Obwohl Sie, Hochverehrteste! verschiedenen kirchlichen Denominationen zugethan sind und an den Bekenntnissen der lutherischen und der reformirten Kirche festhalten, so haben Sie dennoch meine biblischen Untersuchungen nicht ohne Interesse verfolgt und mich zur Herausgabe dieses zweiten Bandes wiederholt ermuthigt. Der Inhalt desselben wird nicht überall mit Ihrer Anschauung harmonieren, aber das Zeugniß werden Sie mir nicht versagen, daß ich aufrichtigen und ernsten Sinnes nur den Winken und Andeutungen der heiligen Schrift über den großen Mittelpunkt, über den Kern und Stern aller Gotteswahrheit nachzugehen bemüht war. Wenn auch meine Anschauung nicht überall die der Kirche ist, so kenne ich dennoch keinen andern Grund derselben, als den, der gelegt ist, Jesum Chri-

stum, den eingebornen Sohn, und kein anderes Heil, als das, was er als das Lamm Gottes uns erworben hat. Die wahre Orthodoxie — Sie erlauben, daß ich das unverholen ausspreche — kann noch nicht vorhanden sein, so lange die Trennung der Kirchen besteht. Wenn die Sonne der Wahrheit in ihrem vollen Glanze am Horizont der Kirche stünde, so würden ihr alle, welche sie aufrichtig suchen und lieben, zufallen und Eines Sinnes und Eines Herzens werden. Die Orthodoxie ist mithin ein Ideal, welches sie zu verwirklichen hat, das Ziel, dem sie in ihren Lehrbildungen entgegenstrebt, welches sie aber erst dann erreichen wird, wenn sie ein neues, diesen Aeon vollendendes Pfingfest der Ausgießung des heiligen Geistes feiert, und wenn wir in der Kraft und in der Gemeinschaft desselben zur Einheit des Glaubens und der Erkennt-

niß des Sohnes Gottes hinankommen. Das große Bekenntniß: „Jesus ist der Christ", in welchem die erste Kirche die Welt überwunden hat, soll sich einstweilen in der ganzen Fülle seines Reichthums in der Geschichte der Kirche und in der Entwicklung ihrer Lehre darleben und darlegen. Aber auch die Kirche der Zukunft wird kein anderes Symbol besitzen, als das, worin alle Apostel die ganze Summe des Wortes Gottes zusammengefaßt haben. Nur ist es nicht mehr das unmittelbare des Anfangs, sondern das in den Kämpfen der Kirche um ihr Kleinod und um ihre Krone, um ihr höchstes Besitzthum und um ihr unvergängliches Leben durch das Feuer der Läuterung von allen Schlacken menschlichen Irrthums und ungläubigen Dünkels gereinigte, fürderhin unantastbar bewährte, den vollen Reichthum der Offenbarung unseres Gottes umfassende

und in der gläubigen Anschauung zur überschwenglichen Klarheit und seligen Gewißheit vermittelte Zeugniß ihres Herrn und Hauptes: Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende, der da ist und der da war und der da kommt, der Lebendige, der Allmächtige.

Wie gering immerhin der Beitrag ist, den ich zur Förderung des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes darbringe, und wie wenig auch das hehre Bild des Gottmenschen, das ich darzustellen versucht habe, dem entspricht, das vor meinem Geistesauge steht, so bitte ich dennoch mit geneigtem Wohlwollen die Zueignung dieser Schrift als ein Zeugniß meiner innigen Dankbarkeit und meiner tiefen Verehrung anzunehmen.

Keerl.

Vorwort.

Indem ich hiemit nach langer Zögerung die Fortsetzung meiner Schrift über den Menschen, das Ebenbild Gottes, veröffentliche, bin ich mir lebhaft der Verantwortlichkeit bewußt, welche ich durch die Lehre vom Gottmenschen über mich nehme. Sie ist indessen nicht das Product einer subjectiven Speculation, sondern das Ergebniß einer seit einer Reihe von Jahren andauernden Beschäftigung mit dem Worte Gottes. Ich wollte mich ihrer vom Standpunkt der kirchlichen Trinitätslehre erwehren, allein statt an ihr eine sichere Stütze zu finden, wurde sie mir selbst in dieser Form immer zweifelhafter, bis ich endlich den Zeugnissen des Wortes Gottes die Ehre gab, die ihm gebührt und mich rückhaltslos unter dasselbe beugte.

Wie sehr ich mich nun auch von dem Bekenntniß der Kirche zu entfernen scheine, so weiß ich mich dennoch mit demselben in den Grundthatsachen des Heils in völliger Uebereinstimmung. Die Kirche kann in ihren Lehrbestimmungen niemals absolut geirrt haben, aber die Form, in welcher sie dieselben ausspricht, ist, wie alles Menschliche, wandelbar und einer Fortbildung auf Grund der heiligen Schrift fähig und in vieler Hinsicht bedürftig. Ich bekenne von ganzem Herzen einen dreieinigen Gott, aber ich bekenne mich nicht zu der

Form der Lehre, wie sie die Kirche ausgebildet hat. Ich glaube von ganzem Herzen an den ewigen Sohn Gottes, der mich armen Sünder mit seinem theuern Blute erlöst hat, aber die heilige Schrift enthält in mancher Beziehung ein anderes Bild von ihm, als jene es darstellt, — zwar ein gotthaftes durch und durch und dennoch wieder ein menschliches, ein Urbild, in welchem Gott und Mensch in der innigsten Verbindung und Durchdringung stehen. Man wird den Kirchenvätern der drei ersten Jahrhunderte einen aufrichtigen Sinn für die Wahrheit nicht absprechen, und dennoch wird man sich vergeblich bemühen, eine der athanasianischen Fassung der Lehre von der Trinität entsprechende bei ihnen nachzuweisen. Sicherlich bestand in der Kirche eine, wenn auch nicht directe, so doch eine indirecte apostolische Tradition über diese Grundlehre des Christenthums, welche im zweiten und wahrscheinlich auch noch im dritten Jahrhundert lebendiger und wirksamer war als in der späteren Zeit. Es ist daher von nicht geringer Bedeutung, daß sie die speculative Form derselben, wie sie von Athanasius in die Kirche eingeführt worden ist, gar nicht kennen. Wenn man nicht von aprioristischen Gesichtspunkten ausgeht, so läßt sich darum wohl fragen, welche Lehre die schriftgemäßere und mithin auch die richtigere sei, diese speculative oder die jener Kirchenväter, obwohl ich nicht verkenne, daß auch die letztere einer tieferen Begründung wie einer näheren Bestimmung und Weiterbildung, jedoch auf der Grundlage, auf welcher sie ruht, bedarf.

Die Reformatoren hatten keine Veranlassung, dieses Dogma genauer zu prüfen. „Ihr Beruf," sagt ein kirchlich gesinnter achtbarer Theolog unserer Zeit[1]), „ihr Beruf war die Verkündigung und die Sicherung der Glaubensgerechtig-

[1]) C. E. Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen. 1861. S. 7.

keit. Die verschiedenen Zeiten legen der Kirche mit ihren Vertretern verschiedene Aufgaben auf. Aber was an neuen Erkenntnissen gewonnen werden mag, hat seinen innern Zusammenhang mit jener centralen Erkenntniß Luthers aufzuzeigen." Ich stimme diesen Worten vollkommen bei und weise bloß darauf hin, daß die Lehre von der Gottmenschheit Christi nicht nur nicht im Widerspruch mit der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit steht, sondern sogar die nothwendige Voraussetzung und Ergänzung derselben ist. Der Sohn Gottes könnte gar nicht in dem Sinne der Gegenstand des Glaubens sein, wie die heilige Schrift ihn uns vorhält, wenn er nicht von Uran in der genausten Beziehung zum Menschen stünde, und wenn dieser nicht von der Schöpfung der Welt an, ja nach dem ewigen Rathschluß Gottes selbst, auf ihn angelegt wäre.

Es erhellt aus diesen Andeutungen, daß mir das Wort Gottes in der That und Wahrheit und nicht bloß nominell höher steht als die Lehre und die Bekenntnisse der Kirche. Ich verschmähe nicht die Hülfsmittel, welche sie mir zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit darbietet, aber ich kann der Freiheit nicht entrathen zu forschen in der Schrift, ob sich's also verhalte, wie sie lehren. Wenigstens strebe ich darnach, wenn auch in Schwachheit, Ernst zu machen mit der richtigen, aber zu wenig befolgten Regel, daß die heilige Schrift die beste und untrüglichste Auslegerin ihrer selbst ist. Sehr auffallend war mir daher die Bemerkung [1]), „daß mein Fleiß nicht verbunden sei mit einer wirklichen Hingabe an das zu erforschende Schriftwort." Es ist eine schwere Beschuldigung, für welche auch nicht der geringste Beweis beigebracht worden ist. Sie erklärt sich indessen leicht aus meinem Ver-

---

[1]) F. W. Schultz, die Schöpfungsgeschichte. Vorw. XII.

hältniß zur Kirchenlehre und ruht auf der irrigen Voraussetzung, daß sie die Norm sei, nach welcher die heilige Schrift ausgelegt werden müsse. Ueber diese beinahe unbegreifliche Ueberschätzung der weder völlig irrthumsfreien, noch die Fülle der Wahrheit erschöpfenden Lehre der Kirche, mit welcher eine Verkennung der Tiefe, des Reichthums und der Majestät des Wortes Gottes Hand in Hand geht, habe ich mich schon anderwärts ausgesprochen. Die Beschuldigung fällt daher, wie sich mit leichter Mühe nachweisen ließe und wie es hie und da in den folgenden Blättern geschehen ist, auf den zurück, der sie erhoben hat.

Die Grundanschauung, wie ich sie im ersten Band dargelegt, hat sich mir auch bei der Betrachtung der Geschichte des Gottmenschen vielfach bestätigt. Ich begreife recht wohl, daß jüngere Theologen von ihrem sogenannten orthodoxen Standpunkt aus sich mit ihr nicht befreunden können. Sie mögen immerhin den meinigen für unrichtig halten, nur kann ich in dem, was sie dagegen einwenden, so offen ich mich für jede Belehrung weiß, keine auch nur irgendwie gründliche Widerlegung finden. Ich möchte ihre Kampfweise mit einem leichten Geplänkel, mit einem Vorpostengefecht vergleichen, das ziemlich viel Lärm macht, aber von geringer Bedeutung ist. Einer eingehenden Prüfung der Grundlagen meiner Schriften und ganz besonders der ersten sehe ich bis heute noch entgegen. Der Berufung auf Lyells geologische Principien spreche ich alle und jede Beweiskraft ab. Ich verkenne die Verdienste dieses ausgezeichneten Naturforschers nicht, allein sein Axiom, daß zu keiner Zeit, auch nicht zur Zeit der Bildung unserer Erde, andere Kräfte als die, welche wir heute noch beobachten, thätig gewesen seien, ist völlig unrichtig, wenn es feststeht, daß die Erde durch eine schöpferische Wirksamkeit, gleichviel ob in sechs Tagen oder in sechs

Perioden, zur Wohnstätte des Menschen zubereitet und wenn durch jedes Schöpfungswort eine neue Kraft der Erde mitgetheilt und ein neues Gesetz ihr immanent geworden ist. Das Werden des Lichtes, die Scheidung der Wasser, das Hervorgehen der Vegetation aus der Erde u. s. w. sind die Voraussetzung der jetzigen Ordnung der Dinge, aber nicht diese schon selbst.

Vom Standpunkt der sogenannten orthodoxen Lehre erwarte ich selbstverständlich keine günstige Beurtheilung der vorliegenden Schrift, werde mir aber dennoch jede gründliche Belehrung, wenn man mich deren für würdig hält, dankbar zu Nutze machen. Ich bin mir zwar bewußt, überall nur den Andeutungen der heiligen Schrift nachgegangen zu sein, allein ich weiß nicht minder, daß ein Versuch der Art nicht sofort in jeder Beziehung gelingen kann. Auch ist es unser leidiges Geschick, daß wir Fehler und Irrthümer niemals ganz vermeiden können. Dahin aber rechne ich nicht den Grundgedanken dieser Abhandlung, welchen vielmehr Schrift und Erfahrung gleichmäßig bestätigen. Der Sohn Gottes steht weder so unendlich hoch über dem Menschen, noch der Mensch seiner Idee und Bestimmung nach so unendlich tief unter dem Sohne Gottes, wie die Kirchenlehre das Verhältniß beider zu einander darstellt. Wenn sie Recht hätte, würde der Rathschluß der göttlichen Liebe vergeblich gefaßt und die Erlösung unmöglich sein, da wir dem Sohne Gottes selbst versöhnt werden müßten, und er mithin unsere Versöhnung nicht bewirken könnte.

Das Problem, das diese Schrift bespricht, hat mich genöthigt, Manches ausführlicher zu begründen und namentlich die christologischen Hauptstellen eingehender zu betrachten. Die reiche theologische Literatur über diesen Gegenstand konnte ich nur sehr sparsam, die sogenannte wissenschaftliche Kritik

aber gar nicht berücksichtigen, wenn nicht die Bogenzahl zu sehr anwachsen sollte. Aus dem gleichen Grunde habe ich dem von mehreren Seiten an mich gelangten Wunsche, dem zweiten Band eine Abhandlung über den Raumbegriff beizugeben, nicht entsprechen können.

Leutershausen in der badischen Pfalz,
den 1. Advent 1865.

Reerl.

Einleitung.

Die Stellung des Menschen im Universum ist eine centrale. Mit ihr ist eine Fülle und Tiefe seines Wesens verbunden, welche gleich sein muß dem Verhältniß, welches er zum Schöpfungsorganismus einnimmt und der Bestimmung, die ihm im Rathschlusse Gottes verliehen worden ist. Je höher nämlich der Mensch nach dem Willen Gottes gestellt ist, um so tiefer wird er auch angelegt sein. Dieß ist dadurch geschehen, daß er, wie die heil. Schrift bezeugt, zum oder nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden ist. Das Gleiche wird von keinem persönlichen Wesen außer ihm, auch nicht von den Engeln, wenn gleich sie zuweilen Kinder Gottes Hiob 1, 6.; 38, 7.; Dan. 3, 25. genannt werden, ausgesagt. Die Gottesebenbildlichkeit ist einzig und allein die Signatur des Menschen, der unermeßliche Vorzug, welcher ihn auch von den Engeln unterscheidet.

Da der Mensch eine solche centrale Stellung einnimmt, so kann seinem Wesen nichts von all' dem, was geschaffen ist, fremd sein. Die Aufgabe, welche ihm als dem Ebenbilde Gottes eignet, kann er nur erfüllen, wenn er Mikrokosmos ist. Geht seine Mission auch das All der Dinge an, was wir hier nur behaupten, aber nicht beweisen können, so müssen in ihm alle Potenzen der gesammten Schöpfung gesetzt sein. Der Begriff des Ebenbildes ist daher ein unendlich viel reicherer und umfassenderer, als man ge-

wöhnlich annimmt. Er ist noch lange nicht gewonnen, wenn man ihn dahin bestimmt, daß der Mensch im Allgemeinen eine Aehnlichkeit mit Gott und im Besondern, daß er eine anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit und eine ihr entsprechende persönliche Erkenntniß und Selbstbestimmung verbunden mit der Unsterblichkeit des Leibes und der Herrschaft über die Thiere besitze. So richtig das Alles im Allgemeinen ist, so leuchtet ein, daß der Begriff der Aehnlichkeit einer concreteren Bestimmung bedarf und die eben genannten Prädicate im Wesen des Menschen begründet werden müssen. Auch genügt jene Begriffsbestimmung schon darum nicht, weil sie in jeder Beziehung auf die Engel anwendbar ist. Auch ihnen kann man weder eine Aehnlichkeit mit Gott noch die übrigen Prädicate absprechen. Ja sie besitzen sie in einem höhern Grade als der Mensch und folgerichtig würde ihnen mithin die Gottebenbildlichkeit in höherem Grade zukommen als diesem. Das stimmt nun aber mit der heil. Schrift nicht überein. Wenn sie Hebr. 1, 14. „allzumal dienstbare Geister genannt werden, ausgesandt zum Dienst um derenwillen, die ererben sollen die Seligkeit," so kann dieß nur darum geschehen, weil der Mensch seiner Idee und Bestimmung nach einer höhern Ordnung der persönlichen Wesen angehört. Es fragt sich daher, worin besteht die Aehnlichkeit und die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, welches ist das Wesen derselben?

Wenn die heil. Schrift den Menschen das Ebenbild Gottes nennt, so wird sie auch, wenigstens indirect, andeuten, wie und wodurch er dasselbe ist. Es geschieht dieß zunächst in formaler Hinsicht. Nach Ps. 8, 6. hat Gott zwar den Menschen ein Weniges unter die Engel erniedrigt, wird ihn aber mit Ehre und Schmuck krönen. Nach dem Zusammenhang will der Psalmist keineswegs sagen, daß der Mensch in dieser untergeordneten Stellung bleiben werde, vielmehr wird sie vorübergehen und er sogar über die Engel erhöhet werden. Dieser Gedanke wird durch den Gegensatz: „unter die Engel erniedrigt — mit Ehre und Schmuck ge-

krönt" angedeutet, da jene Aussage völlig überflüßig wäre, wenn der Mensch nur der gleichen Würde theilhaft werden sollte, wie die ist, welche den Engeln zukommt. Der Erniedrigung unter die Engel entspricht nur die Erhöhung über dieselben. Dieß liegt auch in den nachfolgenden Worten: „Du wirst ihn zum Herrn machen über deiner Hände Werk. Alles hast du unter seine Füße gethan." Zwar beziehen sie sich zunächst nur auf die Herrschaft über die Erde, allein diese Beschränkung wird Hebr. 2, 8. aufgehoben und der Umfang dieser Herrschaft dahin bestimmt, daß sie das All der Dinge, ohne irgend etwas auszunehmen, umfasse. Auf dem Alttestamentlichen Standpunkt konnte die hohe Würde des Menschen noch nicht in voller Klarheit erkannt werden; erst in Christo, mit welchem der Mensch in einer viel innigeren Verbindung als die Engel steht, ist sie offenbar geworden.

Man wird uns nun zwar das Recht bestreiten, diese Stelle auch auf den Menschen zu beziehen, da sie nur von Christo handle, allein diese Behauptung entspricht nicht dem Zusammenhang. Im Gegentheil ist von Kap. 1, 14. an von der Bestimmung des Menschen die Rede, welche er jedoch nur in Christo erreicht. Der Verfasser geht daher auf letzteren über, um die Würde jenes anzudeuten. Das wird auch von Delitzsch[1]) anerkannt: „Indem Gott ihm, dem Menschen, alles unterworfen hat, hat er nichts des Geschaffenen ihm ununterworfen gelassen. Jetzt aber sehen wir noch nicht ihm (dem Menschen, von welchem der Psalmist generell redet) alles ununterworfen. Der Mensch in seinem gegenwärtigen natürlichen Stande stellt sich nicht als Herrn der Welt dar. Die Bestimmung des Menschen, die Welt zu beherrschen, ist noch nicht erfüllt. Also — das ist der daraus sich ergebende Schluß — ist der Mensch und der Sohn des Menschen des

[1]) Koment. zum Briefe an die Hebr. zu d. St.; vergl. auch Moll, der Brief an die Hebr. zu d. St. in Lange's Bibelwerk. Delitzsch verweist noch auf folgenden tiefsinnigen Ausspruch der Synagoge: „Das Geheimniß Adams ist das Geheimniß des Messias."

Ps. Jesus als der Mensch, in welchem, was der Ps. vom Menschen insgemein sagt, wirklich geworden ist und also gilt, was der Ps. von der Unterwerfung der Welt unter den Menschen sagt, der Welt der Zukunft, da es sich an der Welt der Gegenwart nicht erfüllt hat. Nicht Engeln, sondern Jesu dem Menschen und in ihm der durch ihn erlösten Menschheit ist die Welt der Zukunft unterworfen." Die Welt der Zukunft umfaßt das Gesammtgebiet der Schöpfung in ihrem erneuerten Zustande — den neuen Himmel und die neue Erde.

Man glaubt der Würde des Sohnes Gottes etwas zu entziehen und den geschöpflichen Charakter des Menschen aufzuheben, wenn man die Aussagen der heil. Schrift in dem Umfange nimmt, welchen sie dem Wortlaute nach haben. Aber gerade dieß ist der Grund, warum man den überschwenglichen Inhalt des Begriffs: „Ebenbild" noch nicht genügend erkannt hat. Wenn der Mensch im ewigen Rathschluß Gottes in der engsten Verbindung mit dem Sohne Gottes, dem absoluten Ebenbilde desselben zuvorversehen, wenn er erwählt ist in Christo vor Grundlegung der Welt und verordnet zur Kindschaft gegen Gott durch Jesum Christum, Ephes. 1, 4. 5., wenn er zugleich im Rathschluß des Vaters nicht nur zuvorerkannt, sondern auch verordnet ist, daß er gleich sein soll dem Ebenbild seines Sohnes, auf daß derselbige der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei Röm. 8, 29., so ist die Erkenntniß der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Erkenntniß des Sohnes Gottes bedingt. Was dieser als das absolute Ebenbild des unsichtbaren Vaters ist, das ist der Mensch seiner Idee, seinem Wesen und seiner Bestimmung nach in relativer Weise. Im Sohne Gottes leuchtet es nicht nur in seiner ursprünglichen Reinheit, Lauterkeit und absoluten Vollkommenheit, sondern er ist auch das ewige Urbild des Menschen.

Es ist damit der Plan und Inhalt unseres Unternehmens vorgezeichnet. Da der Mensch auf dem Höhepunkt der Schöpfung steht, so bildet sie seine Voraussetzung, seine natürliche

Grundlage. Er kann nicht begriffen werden, wenn man ihn nicht als die Epitome derselben betrachtet. Alle Schöpfungskreise stehen zu seiner leibseelischen Ausrüstung in der genausten, concretesten Beziehung. Wenn Himmel und Erde anders erschaffen worden wären, als sie geschaffen worden sind — eine zwar unmögliche Annahme — so würde auch der Mensch ein anderer geworden sein, als er ist. Die Schöpfung der Erde erreicht ihren Höhepunkt im Paradies, der ursprünglichen Wohnstätte desselben und seiner vorläufigen Heimath, welche seiner persönlichen Beschaffenheit entsprechen wird.

Dieß ist der Inhalt und der Zweck unserer Betrachtung im ersten Bande. Von nicht geringerer Bedeutung ist nun aber auch sein reales Verhältniß zum Sohne Gottes. Wie die ganze Schöpfung seine subjective Grundlage ist, so ist der Sohn Gottes seine objective Voraussetzung. Seine natürliche Ausrüstung ist von seiner Schöpfung an darauf angelegt, in die Gleichförmigkeit mit dem Sohne Gottes aufgenommen zu werden. Sein Bild sollte sich in ihm abspiegeln und er von Klarheit zur Klarheit, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erhoben werden. Wie die ganze Schöpfung in ihm culminirt, so will Christi Lebensgeist ihn durchdringen und er selber in ihm eine Gestalt gewinnen. Der Mensch ist zwar ursprünglich schon das Ebenbild Gottes, aber er ist es erst an sich, der Potenz und Anlage nach. Auch wenn er das göttliche Gebot nicht übertreten hätte, würde er einer Entfaltung bedurft haben, um zu seiner Vollendung zu gelangen. Niemals aber hätte er sie ohne den Sohn Gottes erreichen können. So ist denn der Mensch von Uran an auf den Sohn Gottes, das absolute Ebenbild des unsichtbaren Gottes gewiesen, und auch daraus ergibt sich die centrale Bedeutung Christi für die Erkenntniß des Ebenbildes Gottes im Menschen.

Wir würden jedoch die Betrachtung dieses Urbildes umgehen, wenn wir uns auf eine Darstellung der Lehre vom Sohne Gottes beziehen könnten, welche unserer Anforderung entspräche. Aber so ist es nicht. Wir sind daher genöthigt,

ehe wir die Ebenbildlichkeit des Menschen nach den Andeutungen der biblischen Urgeschichte in's Auge fassen, die Lehre vom Ebenbild des unsichtbaren Gottes oder vom Gottmenschen an der Hand der grundlegenden christologischen Stellen in der heil. Schrift zu entwickeln. Da der Sohn Gottes jene centrale Stellung von Uran einnimmt, zu welcher der Mensch in ihm berufen ist, so ist es nicht zu vermeiden, daß wir auch sein Verhältniß zu seinem Vater wie zum heiligen Geist, zu den heiligen Engeln wie zum Satan in seinen allgemeinsten Umrissen zu bestimmen versuchen. Das Bild des Sohnes Gottes können wir nur dann in einiger Vollständigkeit gewinnen, wenn wir ihn in allen diesen Beziehungen kennen lernen. — Die zweite Abtheilung dieses Bandes wird die Lehre vom Menschen dem geschöpflichen und relativen Ebenbild enthalten.

Der Gottmensch.

§. 1.

Die Unsichtbarkeit Gottes.

Es ist eine Haupt- und Grundlehre der heil. Schrift, durch welche sich die Religion der Offenbarung von allen andern Religionen unterscheidet, daß alles, was Dasein und Leben hat, durch den Willen Gottes geschaffen ist. Das apostolische Symbol hebt im ersten Artikel diese Thatsache im Gegensatz gegen die heidnischen Religionen, welche den wahren und reinen Schöpfungsbegriff nicht kennen, in wenigen aber treffenden Worten hervor. Alle Dogmatiker, bis auf die neuste Zeit, welche auf dem Grunde der heil. Schrift stehen, schließen sich an dieses Bekenntniß an. So sagt noch Philippi[1]): „es ist zwar der eine und selbige Gott, welcher die Welt erschaffen, erlöset und geheiliget hat, und dennoch können wir nicht umhin, die Schöpfung in eigenthümlicher Weise auf den Vater, die Erlösung auf den Sohn und die Heiligung auf den heil. Geist zu beziehen." Diese Ansicht hat zwar scheinbar die heil. Schrift für sich, dennoch wird sie den Aussagen derselben über das Verhältniß des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes zur Schöpfung der Welt und zur Erlösung, wenn wir sie genauer in's Auge fassen, nicht ganz gerecht. Zwar wird sowohl

[1]) Kirchl. Glaubenslehre II. 124.

im Alten wie im Neuen Testament wiederholt bezeugt, daß Gott der Grund und die Kausalität des Alls der Dinge ist und niemals wird das Gleiche auch vom Sohne und noch viel weniger vom heil. Geiste gesagt. Dagegen betont sie wiederholt, daß durch den Sohn, durch seine, den Willen und Rathschluß seines Vaters vermittelnde Thätigkeit, die Welt mit allem, was in ihr ist, in's Dasein gerufen worden sei, und daß auch der heil. Geist dabei eine hier noch nicht näher zu bestimmende Wirksamkeit ausgeübt habe. Wie mithin, — und dieß können wir als die Lehre der heil. Schrift bezeichnen — Gott nicht unmittelbar die daseiende Welt schafft, sondern wie dieß nur durch den Sohn geschieht, so enthält sie auch keine Andeutung, weder daß der heil. Geist die Grundursache der Schöpfung, noch daß die Welt durch ihn in gleicher Weise wie vom Sohne ihr Dasein empfangen habe. Die neueren Dogmatiker, — die älteren bleiben im Allgemeinen bei der Bestimmung des apostolischen Symbols stehen — sehen sich daher auch in Bezug auf die Schöpfung zu der weiteren Aussage genöthigt, daß sie vom Vater, durch den Sohn, im heil. Geist vollzogen ist[1]). Dem gleichen Verhältniß begegnen wir hinsichtlich der Erlösung. Gott ist die Grundursache, der Sohn dagegen der Mittler des göttlichen Heilsrathschlusses, der heil. Geist endlich hat das Amt die durch Christum gewordene Gnade und Wahrheit mitzutheilen, oder die Frucht der vollbrachten Erlösung dem Herzen des Menschen in der persönlichen Gemeinschaft mit ihm anzueignen. Niemals verläßt die heil. Schrift, da wo sie sich genauer über das Verhältniß der drei Personen der Gottheit zur Schöpfung und zur Erlösung ausspricht, diesen Typus der Lehre, im Gegentheil hält sie ihn constant fest und führt ihn zuweilen, namentlich was den Heilsrathschluß Gottes betrifft, bis in's Einzelnste aus, 1 Kor. 12, 4—6.; 2 Kor. 13, 13 u. s. w. besonders Ephes. 1, 4—13.

---

[1]) Philippi a. a. O.; Thomasius, Christi Person und Werk. 2. Aufl. I. 207; H. Plitt, Evang. Glaubenslehre I. 187.

Warum schafft denn Gott nicht unmittelbar die Welt; warum bewirkt und stiftet er nicht selbst und unmittelbar die Erlösung, sondern thut beides durch den Sohn? Warum liebt Gott uns nur in Christo, warum haben wir nur durch ihn den Zugang zum Vater, warum können wir zur Kindschaft nur durch den Sohn gelangen, mit einem Worte: warum ist er schlechthin in aller und jeder Hinsicht der Mittler zwischen Gott und den Menschen? Es genügt nicht dieses unser und der Welt Verhältniß zu Gott durch Christum anzuerkennen, sondern es fragt sich, worin es begründet ist? Obwohl Gott der ganzen Schöpfung und vor Allem den persönlichen Wesen unendlich nahe ist, denn in ihm leben, weben und sind wir, so treten wir doch erst in eine persönliche Verbindung mit ihm durch den Sohn. Gott wird in Christo unser Vater, wir seine Kinder; nicht Gott läßt sich unmittelbar zu uns herab, sondern er sendet den Geist seines Sohnes, der in uns das Abba, lieber Vater! wirkt. Demnach ist es nicht bloßer Schein, sondern es ist Wirklichkeit, daß Gott nur in Christo durch den heil. Geist in uns wohnt, daß wir den Vater nicht unmittelbar, sondern nur durch und in dem Sohne haben. So steht uns denn der Sohn und der heil. Geist gewissermaßen näher[1]) als der Vater, und das Gleiche werden wir auch von dem Verhältniß der Schöpfung zu Gott sagen müssen. Sie wird durch den Sohn vermittelt und das All der Dinge von ihm, von der Kraft seines Wortes getragen. Das Verhältniß des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes zur Welt und zum Menschen läßt sich daher sehr genau sondern und bestimmen, aber daß es bei jeder Person ein besonderes und eigenthümliches ist, dieß hat die Kirchenlehre noch nicht genugsam anerkannt und noch viel weniger begründet und abgeleitet. Sie könnte sich vielleicht auf die Behauptung zurückziehen, daß es also Gottes Wohlgefallen gewesen sei. Allein da die göttlichen Personen nicht nur gleichen Wesens sind, sondern auch absolut

[1]) Vgl. H. Plitt a. a. O.

gleicher Würde sein sollen, so müßte es auf einem Uebereinkommen zwischen ihnen beruhen, warum nicht der Vater und der heil. Geist, sondern der Sohn die Vermittlung des Rathschlusses der Schöpfung und Erlösung übernommen hat. Von einem solchen Uebereinkommen weiß jedoch die heil. Schrift nichts. Vielmehr spricht der Sohn stets allein von dem Willen seines Vaters, welchen er durch sein Kommen in die Welt erfüllt hat und dem er sich schlechthin und dennoch in vollkommener Freiheit unterordnet. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Schöpfung, wie wir uns später überzeugen werden. Auch wird ja dieses Uebereinkommen selbstverständlich kein willkührliches gewesen sein, sondern ein freies, mithin ein in sich selbst gesetzmäßiges. Der Sohn wird daher diese Funktion der Vermittlung übernehmen, weil er in ganz besonderer Weise dazu geeigenschaftet war. Und somit kommen wir wieder an dem gleichen Punkte an, von dem wir ausgegangen sind und müssen wieder fragen: worin besteht denn diese sonderliche Eigenschaft des Sohnes, welche ihn vorzugsweise für die Mittlerschaft des göttlichen Rathschlusses befähigt? Im Wesen selbst scheint sie nicht begründet werden zu können, da der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater ist und demnach auch die gleichen Eigenschaften haben muß und dennoch kann das Mittlerverhältniß des Sohnes zur Schöpfung und zur Erlösung kein bloß äußeres und abstractes, sondern es wird ein inneres und concretes, mithin im Wesen desselben selber wurzelndes sein. So wird denn zwar der Sohn das göttliche Wesen in seiner ganzen Fülle besitzen, aber in einer vom Vater unterschiedenen und unterscheidbaren Weise. Die heil. Schrift deutet diesen Unterschied an, wenn sie dem Vater die absolute Unsichtbarkeit beilegt, dem Sohne aber die Sichtbarkeit, oder wenn sie *den Sohn als die Offenbarungsform des verborgenen Vaters bezeichnet.*

Die heil. Schrift scheint indessen, oberflächlich betrachtet, eben so wohl auszusagen, daß Gott nicht geschaut werden könne, wie daß er in irgend welcher Gestalt erscheine. Es

sind darum die Stellen der heil. Schrift, in welchen von Gottes Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit die Rede ist, genauer zu betrachten. Wir berücksichtigen zuerst die Aussprüche Christi und dahin gehört auch Joh. 1, 18., wo Johannes auf Grund der Mittheilungen und Erklärungen des Erlösers — „jener hat es uns verkündet," was sich nicht bloß auf den Inhalt seines Geschauthabens[1]), sondern auf das Schauen selbst bezieht, da beides gar nicht getrennt werden kann — geradezu in Abrede stellt, daß Gott von irgend Jemand jemals gesehen worden sei. Was nun zuerst den Zusammenhang betrifft[2]), so sehen die Worte „der eingeborne Sohn" auf V. 14 zurück und deuten an, daß er, weil voll Gnade und Wahrheit, auch der Mittler derselben ist. Er kann sie nur geben, weil er sie in ihrer ganzen Fülle besitzt, oder weil er unmittelbar zum Vater hin ist, d. h. in der innigsten Gemeinschaft V. 1.[3]) mit ihm steht[4]). Die Aussage: „Gott hat Niemand jemals gesehen" enthält mithin auch die Behauptung, daß kein geschaffenes Wesen, sondern nur der eingeborne Sohn Gott zu offenbaren vermöge; der Inhalt aber dieser Offenbarung ist: Gnade im Gegensatz gegen das durch Mose gegebene Gesetz und Wahrheit im Gegensatz gegen den Schatten der Alttestamentlichen Oekonomie. Unter dieser Gnade ist nach dem Zusammenhang und nach der Intention des Apostels, der den ganzen Inhalt und Umfang dessen, was uns in Christo geschenkt ist, benennen will, der volle überschwengliche Reichthum der göttlichen Liebe (Ephes. 2, 7.) in ihrer Vermittlung und Bezeugung durch Christum und unter der Wahrheit das ewige (durch keine Lüge, Eitelkeit und Finsterniß verderbte) Wesen der Herrlichkeit zu verstehen. Die Doxa wird im Gegensatz gegen die Eitelkeit und Vergänglichkeit zur Bestandhabenden unvergänglichen Wahrheit

[1]) Gegen Meyer, Evang. des Joh. zu d. St.

[2]) Gegen Hengstenberg, das Evang. des heil. Johan. I. 60.

[3]) Meyer a. a. O.: „Der Sache nach ist das εἶναι εἰς τ. κόλπ. τ. πατρ. nicht verschieden von εἶναι πρὸς τ. θεόν v. 1."

[4]) W. F. Geß die Lehre von der Person Christi. S. 123.

des Seins und Lebens[1]) und im Gegensatz gegen die durch das Gesetz zur Erkenntniß gekommenen Sünde zur erziehenden, heilsamen und heiligenden Gnade[2]).

Die von Hoffmann[3]) zuerst vorgetragene und von Meyer[4]) recipirte Erklärung, wonach die Worte „welcher in des Vaters Schooß hin ist" sich auf den erhöhten Christus, oder auf seinen Hingang zum Vater beziehen sollen, weil derselbe eine Bestätigung seiner Aussage sei, hat bei Jenem ihren Grund in der Leugnung der persönlichen Präexistenz Christi. Erst der Fleischgewordene soll Sohn und Gott sein Vater genannt werden. Wie unrichtig diese Behauptung ist, wird sich uns später ergeben. Wir sagen einstweilen mit Geß[5]): „in V. 18. heißt Jesus der Fleischgewordene der eingeborne Sohn, aber offenbar ist auch hier von einer Sohnschaft die Rede, welche dem Fleischgewordenen nur zukam, weil sie schon dem Präexistenten zugekommen ist. Auch will nach dem Zusammenhang gar nicht gesagt werden, was der Hingang des Sohnes zum Vater bewirkt, sondern was er als der Fleischgewordene thatsächlich und persönlich ist, nämlich der Exeget des Vaters voller Gnade und Wahrheit, weil er auch als jener immer in der innigsten Gemeinschaft mit ihm steht." Daß Jesus jetzt im Schooße des Vaters ist, hat ihn nicht zum Exegeten des unsichtbaren Vaters machen können. Meyer leugnet nun zwar nicht die Präexistenz Christi, aber er leugnet vom kenotischen Standpunkt aus das Sein des Sohnes beim Vater während seines irdischen Lebens. Auf diese Frage näher einzugehen ist hier nicht der Ort. Wenn aber der Evangelist vom Fleischgewordenen bezeugt, daß er voller Gnade und Wahrheit war und wenn diese Gnade und Wahrheit der Gegensatz gegen das Gesetz wie gegen die Eitelkeit und Ver-

[1]) Hölemann, Bibelstudien I. 17 ff.
[2]) Beck, die Geburt des christl. Lebens. S. 1 ff.
[3]) Der Schriftbeweis I. 120. 2. Abth. I. 23.
[4]) a. a. O. S. 80.
[5]) a. a. O. S. 123 ff.

gänglichkeit überhaupt ist, mithin das wahrhaftige Wesen, so ist das Sein Gottes in ihm und er durch dasselbe im Vater. Diese Gnade und Wahrheit ist sicherlich eine ewige, — denn was hülfe uns eine zeitliche und vergängliche? — und eine gewordene (Joh. 1, 17.) nur in sofern der Sohn den Zugang zu beiden in und durch sich selbst wieder geöffnet hat. Er hat sie nicht bloß verkündigt, sondern persönlich gebracht, wenn sie auch immerhin erst in Folge seiner Erhöhung (worüber später) in ihrer ganzen Fülle mitgetheilt werden konnte. [1])

Da mithin nur der Logos in diesem innigen Verhältniß zu Gott steht, da ferner allein durch dasselbe die Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung bedingt ist, so ergibt sich daraus auch der Umfang der doppelt verneinenden Aussage: „Gott hat noch Niemand jemals gesehen." Sie darf nicht auf den Menschen beschränkt werden, vielmehr gilt sie von allen geschaffenen persönlichen Wesen. Es wird dieß auch durch den Zusammenhang angedeutet. Der Logos, durch welchen die Welt in's Dasein gerufen wird, ist auch der absolute Mittler alles Lichtes und Lebens, das in derselben leuchtet und waltet, Joh. 1, 1—4. Auch die Engel werden mithin Gott nicht unmittelbar sehen [2]). Wenn sie es vermöchten, so könnten sie auch Mittler zwischen Gott und den Menschen sein, weil dieses Sehen voraussetzen würde, daß sie des Wesens Gottes theilhaftig wären. Es ist das Prärogativ Christi, Gott zu offenbaren, weil er der eingeborne Sohn Gottes ist, der in des Vaters

---

[1]) Tholuck und Hengstenberg zu Joh. 1, 18.

[2]) Zwar ist Dan. 7, 10.; Luk. 1, 19.; Offenb. 7, 11. von Engeln die Rede, die vor Gott oder vor dem Throne Gottes stehen, ja sogar auch von solchen, welche allezeit das Angesicht des Vaters sehen, Matth. 18, 10. Allein auch diese Stellen wollen kein directes Schauen Gottes aussagen, da der Stuhl oder Thron Gottes schon der Offenbarung angehört und das „Angesicht" entweder in derselben Bedeutung zu fassen ist, wie 2 Mos. 33, 14. 15.; 5 Mos. 4, 37 u. s. w., oder sich auf die Offenbarung Gottes in der Herrlichkeit (vgl. Meyer zu Matth. 18. 10.) bezieht. Vgl. Hengstenberg zu Joh. 1, 18.; 6, 46. und Stier Reden Jesu IV. 298.

Schooß hin ist und als solcher allein ihn sehen kann, wie er ist.

Die gleiche Aussage in dem Munde Christi kehrt Joh. 6, 46. wieder. Er betont es ebenso wohl, daß den Vater noch Niemand gesehen habe (— er hätte eben so gut „gehört" sagen können, denn er will nur jedes unmittelbare Verhältniß zum Vater negiren, gleichviel ob es in einem Sehen oder Hören, oder in einem directen Erkennen besteht —) wie, daß dieß ein Vorrecht dessen sei, der von Gott ist (ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ). Niemand ist aber in gleich absolutem Sinn von Gott wie der Sohn. Das Schauen Gottes von Seiten des Sohnes ist mithin in einer absoluten Wesensidentität begründet. Kein geschöpfliches Wesen, wie hoch es auch immer auf der Stufenleiter der Schöpfung stehen möge, kann daher Gott unmittelbar sehen. Wohl wird der Mensch durch die Wiedergeburt theilhaftig der göttlichen Natur, aber verliert darum mit Nichten seinen geschöpflichen Charakter. Es ist dieser indelebilis, auch wenn er, um mich eines Ausdrucks der deutschen Mystik zu bedienen, „vergottet" wird. Er legt niemals seine Kreatürlichkeit ab, sondern die letztere bleibt bei aller Herrlichkeit, die er empfangen mag, der Grundbestand seines Wesens, das er niemals transcendiren kann. Wir haben mithin an uns. St. eine Aussage aus dem Munde Christi über die absolute, nur für ihn allein nicht geltende, Unsichtbarkeit Gottes. Da 1 Joh. 4, 12. offenbar die Worte Joh. 1, 18. wiederholt werden und diese auf der Aussage Christi Joh. 6, 46. ruhen, so ist auch jene Stelle auf das unmittelbare Schauen Gottes, nicht aber auf das Geistige oder auf das Erkennen[1]) zu beziehen. Eine Unerkennbarkeit Gottes wird niemals in der heil. Schrift behauptet, vielmehr ermahnt sie zum Wachsthum in der Erkenntniß Gottes Ephes. 1, 17.; Kol. 1, 11.; 2 Petr. 1, 2. u. s. w. und namentlich ist die letztere einer der Grundbegriffe des Evangeliums Joh.[2]), wiewohl auch sie stets durch Christum vermittelt ist.

[1]) Gegen Neander und Sander, die Briefe des Joh. zu d. St.

[2]) B. Weiß, der Johanneische Lehrbegriff. S. 13.

Für diesen jedes unmittelbare Verhältniß des Geschöpfes zu Gott ausschließenden Umfang der Offenbarung durch den Sohn spricht auch Matth. 11, 27. Die Worte: „alle Dinge" dürfen nicht beschränkt werden[1]), vielmehr sind sie im absoluten Sinn zu nehmen, Himmel und Erde, das ganze Schöpfungsgebiet umfassend. Weil der Vater im Sohne, und der Sohn im Vater ist, darum wird auch Alles, was des Vaters ist, dem Sohne angehören, oder ihm nach seinem eigenthümlichen Verhältniß zum Vater (worüber später) übergeben sein; denn „alles, was der Vater hat, das ist mein" spricht der Herr selber Joh. 16, 15.; 17, 10. Diese Uebergabe fand nicht während seines irdischen Lebens statt[2]), sondern schon vor seiner Fleischwerdung, ja „im Anfang" Joh. 1, 1. besaß er dieses Recht und diese Macht als „der Erbe über Alles Hebr. 1, 2.; als der Erstgeborne vor aller Kreatur, durch den alle Dinge geschaffen sind, Kol. 1, 15. 16. Sie ist in seinem Verhältniß zur Welt begründet, das nicht lösbar ist, wie in seinem Wesen, dessen er sich niemals entleeren konnte. Matth. 28, 18. spricht nicht dagegen, denn der Herr sagt nicht, daß ihm diese Macht jetzt wieder verliehen worden sei[3]), und Phil. 2, 9. bezieht sich nicht auf sein ursprüngliches Verhältniß zur Welt, sondern auf sein durch die Erlösung neu begründetes Recht an dieselbe. Aus diesem einzigartigen Verhältniß, das auf der Wesenseinheit mit dem Vater ruht, folgt von selbst, daß ihn Niemand erkennen kann als nur der Vater, und Niemand den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Die Erkenntniß des Vaters ist mithin schlechthin bedingt durch die Offenbarung des Sohnes[4]).

---

[1]) Gegen Stier zu d. St. vgl. Meyer und Fritzsche, Evang. Matth. zu d. St.

[2]) Gegen Meyer zu Matth. 11, 27.

[3]) Gegen Meyer zu d. St.

[4]) Zwar scheint Matth. 11, 25.; 16, 17.; Joh. 6, 45. von einer directen Offenbarung Gottes die Rede zu sein, allein es läßt sich unschwer zeigen, daß auch sie durch den Sohn vermittelt ist, vgl. Stier

Man könnte indessen immer noch Bedenken tragen, ob wir nicht zu viel in diese Stellen hineinlegen, wenn nicht der Ap. 1 Tim. 1, 17. so klar und bestimmt, als nur immer gewünscht werden kann, von der Unsichtbarkeit Gottes und zwar nicht bloß in subjectiver Hinsicht, in dem sündlichen Zustand des Menschen, sondern auch in objectiver, in Gottes Wesen, gegründeter Beziehung redete. Wenn nämlich die Prädicate „ewig und unveränderlich" absolut zu fassen sind, so gilt dasselbe auch von dem mit ihnen in gleicher Reihe und mithin auch in gleichem Werthe stehenden Prädicat der Unsichtbarkeit. Es sind Wesensattribute Gottes, die wie Wiesinger[1]) bemerkt: „Gott nicht sowohl in seiner Relation zur Welt, als in der unendlichen Fülle und Hoheit seines Wesens darstellen." In gleicher absoluter Weise wird Gott auch Kol. 1, 15.; Hebr. 11, 27. als der Unsichtbare bezeichnet, ja nach 1 Tim. 6, 16. wohnt Gott in einem unnahbaren Lichte (φῶς ἀπρόσιτον). Die Unsichtbarkeit Gottes ist mithin in seinem, in solch' absolutem Lichte strahlenden Wesen (Ps. 104, 2.; 1 Joh. 1, 5.) begründet, daß nicht bloß kein sterblicher Mensch, sondern überhaupt kein geschöpfliches Auge ihn schauen kann[2]). Mit Recht sagt darum

zu Joh. 6, 46. 47. — Auch der Zug des Vaters zum Sohne ist kein unmittelbarer, aber auch kein „Werk des Sohnes," wie Hengstenberg zu d. St. meint, sondern ein durch die Herrlichkeit, in welchem das Gewissen des Menschen urständet, vermittelter. Wie das Gesetz, das seinen Ursprung in Gott hat, ein Zuchtmeister auf Christum ist, so liegt auch im Gewissen, wenn es in seinem Grunde gedacht wird, ein Zug des Vaters zum Sohne.

[1]) Die Briefe des Ap. Paulus an die Philipp., an Tit., Timoth. und Phil. S. 403.

[2]) Dionys. Areop. op. ed. Corder. Venet. 1775. p. 594: *Ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, ἐν ᾧ κατοικεῖν οἱ Θεὸς λέγεται· καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα, καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίου φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ Θεὸν γνῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν μηδὲ γιγνώσκειν ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὅρασιν καὶ γνῶσιν γιγνόμενος, τοῦτο αὐτὸ γιγνώσκω, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ ἀισθητὰ καὶ τὰ νοητά.*

Wiesinger[1]). „Das Ganze ist nicht schlechtweg eine Aussage über Gottes Unbegreiflichkeit, sondern dem Zusammenhange nach eine solche über dessen Erhabenheit, eine metaphysische Bestimmung, als deren Folge erst in dem Relativsatze die absolute Unsichtbarkeit Gottes benannt wird." Wenn nun der Ap. hinzufügt: „welchen (Gott) kein Mensch gesehen hat noch sehen kann," so ist dieß nur als eine einfache Folge dieser metaphysischen Bestimmtheit Gottes zu fassen, und es wird mithin in diesen Worten sehr klar und bestimmt ausgesagt, daß Gott an sich, seinem Wesen nach, unsichtbar ist.

Von einer subjectiven Anschaubarkeit Gottes dagegen ist 2 Mos. 33, 20. die Rede. Da die Herrlichkeit Gottes geschaut werden kann, aber das Sehen derselben den Tod zur Folge hat, so erhellt, daß das Schauen nur für die irdische Natur des Menschen, nicht aber für seinen verklärten Zustand verneint wird. Das Angesicht Gottes und die Herrlichkeit Gottes sind, wie die Vergleichung mit V. 18. ergibt, identisch. Was aber unter dem Angesicht Gottes zu verstehen sei, läßt sich nur aus dem Zusammenhang erkennen. Israel hatte sich durch den Kälberdienst um so schwerer versündigt, je mehr Beweise der Treue und Macht seines Gottes es empfangen hatte. Zur Strafe will Jehova hinfort *nicht selbst*, wie bisher, mit ihm ziehen, „weil es ein halsstarriges Volk ist, damit er es nicht vertilge auf dem Wege," Kap. 33, 3., sondern einen Engel vor ihm (V. 2.) hersenden. Als nun aber das Volk über seine Sünde Buße thut, und Mose für dasselbe bittet, so verheißt Jehova (V. 14.) „mein Angesicht soll gehen," d. h. ich selbst, Jehova, der ich bisher das Volk geleitet habe. Diese Bedeutung hat augenfällig der Ausdruck: „mein Angesicht," 5 Mos. 4, 37. vgl. mit 2 Sam. 17, 11.[2]). Auf diese Zusage wird Mose kühner und bittet[3]): „So laß mich denn deine Herr-

[1]) a. a. O. zu 1 Tim. 6, 16. S. 555.

[2]) Hengstenberg, Christologie 2. Aufl. I. 139.

[3]) Ueber den Grund dieser Bitte vgl. M. Baumgarten, Theol. Comment. zum Pentat. und C. F. Keil, Bibl. Comment. über die Bücher Mose's zu 2 Mos. 33, 18.

lichkeit sehen." Demnach scheint diese Herrlichkeit, die Mose zu sehen begehrt, etwas höheres als das Angesicht zu sein, welches von dem Volke hergehen soll, und dennoch kann keine specifische Verschiedenheit zwischen beiden stattfinden, vielmehr werden sie sich auf einander beziehen [1]). Wenn nun dieses Angesicht bisher das Volk geleitet hat, wie kann doch Mose bitten, die Herrlichkeit desselben zu sehen? Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt auf der Hand. Jehova war bisher dem Mose nicht in unverhüllter Herrlichkeit erschienen, sondern in einer Form, welche sie vielmehr verbarg. Dieß ist auch der Eindruck, welchen V. 7—11. machen. Jehova redete mit Mose aus der Wolkensäule, welche das Volk auf das Zelt herabgekommen und vor der Thür desselben stehen sah, von Angesicht zu Angesicht, „d. h. nicht aus der Ferne vom Himmel herab durch irgend welche Vermittlung, sondern wie es 4 Mos. 12, 8. heißt: von Mund zu Mund in solcher Nähe und Unmittelbarkeit, wie Freunde miteinander verkehren" [2]). Mose begehrt mithin als ein Zeichen besonderer Gnade den Anblick des unverhüllten Angesichts Jehova's. Das Angesicht ist der Spiegel des persönlichen Wesens, die Form des Innern, und dieß ist namentlich da der Fall, wo das Wesen ganz in die Erscheinung tritt, wo Wesen und Form sich vollkommen decken. Das unverhüllte Angesicht Jehova's ist die vollkommene Offenbarung seiner Herrlichkeit. Da Jehova (gleich dem Engel des Herrn, oder des Bundes, oder des Angesichts) [3]) hier der Redende

---

[1]) כבוד und נפש wechseln zuweilen in parallelen Sätzen, oder die Seele wird geradezu כבוד genannt, 1 Mos. 49, 6.; Ps. 7, 6.; 16, 9.; 30, 13.; 57, 9.; 108, 2. Vgl. J. D. Michaelis, Supplem. p. 120.; Rosenmüller, Schol. in Exod. p. 497. und besonders Delitzsch, Comment. über die Psalm. zu obig. St. und dessen Bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 98. und 105. Die Herrlichkeit würde sich mithin zum Angesicht wie das Wesen zur Form verhalten. Wir bedürfen indeß dieser Erklärung nicht.

[2]) Keil a. a. O. I. 547.

[3]) Die von Hofmann, Weissag. und Erfüll. I. 127. Der Schriftbeweis I. 91. erneuerte und von Delitzsch, Kurz und A. beifällig

ist, so enthält diese St. keinen Beweis für die absolute Unsichtbarkeit Gottes, aber auch keinen dagegen. Es ist hier vielmehr Joh. 17, 5. 24. zu vergleichen. Wenn die Herrlichkeit wie das Leben jetzt noch mit Christo in Gott verborgen ist, obgleich jener den Zugang zum Vater wieder geöffnet hat, so ist das noch viel mehr im Alten Bunde der Fall. Nur in Visionen konnte sie geschaut werden, in welchen jedoch bloß der Abglanz derselben sichtbar wurde[1]).

In ähnlicher Weise sind auch 1 Mos. 32, 30.; 2 Mos. 23, 17.; 34, 23.; Jes. 6, 1. zu erklären. Um den richtigen Standpunkt der Betrachtung zu finden, fassen wir zuerst die oben übergangene St. Joh. 5, 37.: „Ihr habt nie weder

---

aufgenommene Erklärung, daß unter dem Engel des Herrn ein erschaffener Engel zu verstehen sei, steht mit einem der Grundbegriffe der heil. Schrift, wonach er der Allvermittler Gottes ist, Gott selbst aber niemals in die Erscheinung tritt, in nicht zu lösenden Widerspruch. Der Jehova, welcher im A. T. unter verschiedenen Benennungen redend, handelnd in die Erscheinung tritt, ist der Bundesgott Israels, der ebenbildliche Repräsentant des Vaters. „Vollständig ausgedrückt ist es die für die Offenbarung noch ungeschiedene Einheit des göttlichen Wesens, in der der Vater durch den Sohn als Logos offenbarend und bundstiftend wirkt, welche in dem Jehova des alten Testaments und allen entsprechenden Bezeichnungen des Bundesgottes Israels auftritt." H. Plitt, a. a. O. I., 137. Zwar richtig, aber etwas übertreibend sagt J. P. Lange, die Genesis S. 197. „Das immer stärker hervortretende exegetische Vorurtheil, der Engel des Herrn sei ein kreatürlicher Engel, belastet und verdunkelt und verwirrt auf eine verhängnißvolle Weise die alttestam. Theologie und läßt keine klare Psychologie des Offenbarungsglaubens, keine intuitive Christologie und keine organische Einheit der biblischen Theologie aufkommen."

[1]) Unter der Totalität der Güte, wofür V. 22. Herrlichkeit gebraucht wird, ist sehr wahrscheinlich die Offenbarung (vgl. Joh. 2, 11.) und Bezeugung der Gnade und Treue Gottes und der Führung des Volkes Israel wie überhaupt der noch zukünftigen Heilsthatsachen zu verstehen. Mose wird somit ein Blick in den Heilsrathschluß Gottes gegönnt und seiner Bitte, wenn auch in anderer Weise, als er begehrte, entsprochen. Ein solcher Vorzug entspricht auch der Stellung und Würde Mose's, des größten Propheten, des vorbildlichen Mittlers des alten Bundes, des treuen Dieners Gottes in seinem Hause. Hebr. 3, 2. Vgl. W. Beyschlag, Die Auferstehung Christi. 1865. S. 51.

seine Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen," in's Auge. Wie konnte doch Christus diese Behauptung aussprechen, wenn Gott im Alten Bunde unmittelbar zu dem Volke geredet und sich in mancherlei Gestalten hat sehen lassen? Vgl. 2 Mos. 20, 19.; 5 Mos. 4, 12.; 5, 4. 22.; 4, 36.; 1 Mos. 32, 31.; 2 Mos. 24, 10.; 4 Mos. 12, 8.; Jes. 6, 1. Gewiß nur dann, wenn man zwar die Realität der Stimme und Gestalt Gottes im Alten Test. anerkennt — denn der Herr will nirgends die Schrift auflösen — aber beide nicht auf den verborgenen Gott, sondern auf seinen Offenbarer, den Sohn bezieht. „Der Erscheinende und Redende des Alten Bundes," sagt auch Stier[1]) „war nie der Vater selbst, sondern immer nur derselbe ewige Sohn, der zuletzt im Fleisch erschienen ist: Das ist für gläubiges Schriftverständniß ein von jeher ausgemachtes Axiom. Also gestaltet sich nun die Rede so: ihr habt alle vorigen, euch überlieferten Stimmen und Erscheinungen weder verstanden, noch wisset ihr vollends, daß in dem Allen wahrhaftig nur derselbe Sohn, der jetzt vor euch steht, sich zu sehen und zu hören gab. Sonst würdet und müßtet ihr mich ja kennen und erkennen, dessen Wort und Person jetzt die letzte Stimme des Vaters, die einzig mögliche Gestalt desselben ist." Für die Richtigkeit dieser Erklärung spricht, was wenigstens Jes. 6, 1. betrifft, Joh. 12, 41., wo der Apostel bezeugt, daß der Prophet in Jehova, sitzend auf einem hohen und erhabenen Stuhle, die Herrlichkeit Christi geschaut habe; sie berechtigt uns, auch die übrigen St., wo von einer Erscheinung Gottes die Rede ist, auf die Offenbarungsform zu beziehen.

Einige Stellen scheinen indessen eine Ausnahme zu machen und eine Schilderung der sichtbaren Erscheinung Gottes zu enthalten. So zuerst Dan. 7, 9.; wir betrachten sie nur insoweit, als es unser Zweck erfordert. Gott wird der Alte der Tage, aber wohl nicht[2]) darum genannt, weil

[1]) a. a. O. IV. 248. Vgl. fr. Hengstenberg zu Joh. 5, 37.

[2]) Gegen Hävernick, Comm. über das Buch Daniel S. 238.

er der Erste und Letzte, Jes. 44, 6., oder von Alters her ist, Ps. 55, 20., sondern weil sich auch in der Erscheinung ein Gegensatz zum Sohne ein hohes Alter ausprägte. Durch dasselbe soll offenbar auch die höhere Würde angedeutet werden, die Gott gegenüber dem Sohne besitzt, welchem die Herrschaft übertragen wird. Wenn statt seiner V. 18. das Volk Israel, oder die Heiligen als diejenigen genannt werden, welchen das Gericht gegeben ist, so berechtigt das [1]) noch nicht, die Erklärung Christi, Matth. 24, 30., Mark. 14, 62., woselbst er sich unter deutlicher Beziehung auf unsere Stelle als den Menschensohn kommend in den Wolken des Himmels bezeichnet, für eine dem Context nicht entsprechende zu halten. Vielmehr sind beide Deutungen, die des Herrn wie die des Engels, richtig; das Volk ist nie ohne seinen König zu denken, und das Gericht wird er nicht ohne seine Heiligen halten, Matth. 19, 28.; Luk. 22, 30.; 1 Kor. 6, 2. 3. [2]). Was nun aber die Form der Erscheinung Gottes betrifft, so bedarf er keines Beweises, daß er weder in leiblicher Gestalt — denn er ist ἀσώματος und ἀμορφος — existirt, noch daß sein Ansehen ein greisenartiges ist. Schon diese Schilderung zeigt, daß hier nicht an eine wirkliche Erscheinung Gottes gedacht werden kann [3]). Auch läßt sich nicht leugnen, daß der Alte der Tage eine untergeordnete Bedeutung in der Vision einnimmt. Der Mittelpunkt derselben ist das Herankommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels und die Uebergabe der Gewalt, der Ehre und des Reiches an denselben. Endlich ist nicht zu verkennen, daß Gott hier als sitzend über den Cherubim geschildert wird, ähnlich wie Ezech. 1., wo jedoch V. 26. auf dem Throne Einer saß gleichwie ein Mensch gestaltet. Die Differenz zwischen beiden

[1]) Gegen Hitzig und Hofmann, Weis. und Erf. I. 290. Der Schriftbew. II. Abth. 1. S. 80.

[2]) Die weiteren Gründe bei Hävernick a. a. O. S. 541. Hengstenberg. Christ. III. Abth. 1. S. 14 ff. Auberlen, der Prophet Daniel. 2. Aufl. S. 51 ff. und E. Riehm, zur Charakteristik der messian. Weissag. in d. Stud. und Krit. 1865. S. 475.

[3]) Vgl. Schmieder in O. v. Gerlach's Bibelwerk zu d. St.

Darstellungen ist nicht von Bedeutung. Bei Ezechiel ist (V. 26.) der Thron wie ein Sapphirstein azurblau glänzend und leuchtend, bei Daniel (V. 9.) eitel Feuerflammen; dort (V. 16.) wie hier steht der Thron auf Räder und nur darin findet sich ein kaum nennenswerther Unterschied, daß sie nach Ezechiel wie ein heller Türkis waren, nach Daniel mit Feuer brannten. Demnach setzt Daniel das Gesicht Ezechiels voraus und schildert nur mit wenigen Zügen, was jener ausführlich beschrieben hat.

Wie aber in der Daniel'schen St. von einem wirklichen und unmittelbaren Schauen Gottes keine Rede ist, sondern bloß von einem symbolisch-visionairen, so verhält es sich auch mit der Erscheinung Gottes, Offenb. 4. Die Schilderung des Thrones ist ganz ähnlich der in Ezech. 1. und Dan. 7., ja die letztere Stelle liegt offenbar der unsrigen zu Grunde. Nach Offenb. 4, 3. umgibt ebenso wie Ezech. 1, 28. ein Regenbogen den Stuhl. Nach Offenb. 4, 5. gehen von dem Stuhle Blitze und Stimmen und Donner, nach Dan. 1, 10. ein langer feuriger Strom aus, nach Ezech. 1, 25. donnerte es über der Veste, die über den Häuptern der Cherubim war, auf welcher unmittelbar der Thron stand. Ja der Gegenstand und der Vorgang ist einer und derselbe in der Vision Daniels und Johannis. Wie dort der Alte der Tage, der auf dem Throne sitzt, nur durch den Gegensatz zum Menschensohne näher bestimmt wird, so hier der Eine, wie ihn Johannes nennt, durch den Gegensatz zum Lamme. Die Gestalt des Thronenden wird von beiden ähnlich beschrieben. Nur darin ist neben der Identität ein Unterschied, daß dort der Menschensohn in den Wolken des Himmels kommt, hier aber erscheint nicht sofort, sondern erst nachdem der Engel gefragt hatte: „wer ist würdig, das Buch aufzuthun und seine Siegel zu lösen," Kap. 5, 7.? ein Lamm mitten im Throne wie geschlachtet. Im A. B. konnte der ewige Sohn Gottes in keiner andern Gestalt als in der des Menschensohnes erscheinen; im N. B. ist das Lamm die bezeichnendste Gestalt für den, der die Sünden der Welt getragen hat. Dabei ist

nicht zu übersehen, daß sich der Thronende fast wie ein passiver Zuschauer in Bezug auf alles verhält, was um ihn her vorgeht. Zwar berichtet Daniel, daß er dem Sohne die Herrschaft verliehen habe, aber wir erfahren nichts von dieser Belehnung selbst. Johannes redet nur von Einem, der auf dem Thron sitzt und in seiner rechten Hand ein Buch mit sieben Siegeln hält, — sonst wird nichts von ihm berichtet, und die ganze Handlung verläuft, ohne daß ein Wort von ihm gehört wird. Man kann gewiß nicht mit Unrecht sagen: der Thronende figurire nur in der Vision und zwar zu dem Ende, um symbolisch anzudeuten, daß der Menschensohn oder das Lamm die Herrschaft von ihm empfangen habe. Wenn er aber allein um dieses Zweckes willen in der Vision geschaut wird, so hat der Thronende offenbar nur die Bedeutung eines Symbols. Dieß ergibt sich auch daraus, daß die Cherubim der Schöpfung angehören und daß der Thron, wie der auf demselben Thronende, in einer unmittelbaren Beziehung zu derselben steht. Das kann man wohl von dem Lamme sagen, aber nicht von dem verborgenen Gotte. Endlich können wir nicht umhin, noch darauf aufmerksam zu machen, daß nach Offenb. 5, 6.; 7, 17. das Lamm in der Mitte des Stuhles und der vier Thiere und in der Mitte der Aeltesten steht und mithin die Stelle einnimmt, die der Thronende inne gehabt hat. Das Lamm ist mithin ganz an die Stelle desselben getreten. Auch daraus geht hervor, daß durch die Vision symbolisch dargestellt werden soll, wie der Sohn alle Gewalt nur vom Vater erhalten hat, und nur durch ihn der göttliche Heilsrathschluß, — der Inhalt des mit sieben Siegeln verschlossenen Buches — verwirklicht wird. Auch läßt sich nun der Zeitpunkt bestimmen, in welchem diese Inauguration des Sohnes stattgefunden hat. Sie fand weder während seines Wandels auf Erden noch bei seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters, sondern vor der Gründung der Welt in der Ewigkeit statt. Sie fällt zusammen mit der Uebernahme der Ausführung des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsrathschlusses, da dieser nur von dem verwirklicht wer-

den konnte, welcher den Schöpfungsrathschluß vollzogen hat. Die Scenerie und der Inhalt der Vision ist darum bei Daniel und bei Johannes nicht der ganz gleiche. Beides richtet sich nach der geschichtlichen Situation. Die Vision wird aber stets das mit der Vollendung der Erlösung verbundene Gericht — denn beides ist nicht zu trennen – zum Gegenstand haben. Der Inhalt der ersten fünf Siegel scheint sich auf frühere Vorgänge von Anfang der Geschichte zu beziehen, der Inhalt der sechsten auf die zunächst kommenden Zeiten. Das siebente Siegel endlich, dessen Inhalt Kap. 8. bis zum Schluß der Offenbarung umfaßt[1]), schildert das Endgericht und die Vollendung des göttlichen Rathschlusses in der Stadt Gottes, dem neuen Jerusalem. — In dem oben erörterten Sinne ist auch Apstg. 7, 55. zu verstehen. Nicht Gott selbst hat Stephanus gesehen, denn sonst würde es heißen: ich sehe Gott und zu seiner Rechten des Menschen Sohn, sondern er sieht nur Christum, aber in einer Situation, die zugleich seine Abhängigkeit von Gott, die freie Unterordnung des Sohnes unter den Vater erkennen ließ. Da zuerst gesagt wird: „Stephanus sah die Herrlichkeit und Jesum zur Rechten Gottes stehen, so darf man wohl die Vermuthung wagen, daß diese Herrlichkeit die Offenbarung des unsichtbaren Gottes ist, welche als die „Rechte Gottes“ bezeichnet wird[2]).

[1]) F. Düsterdieck, Handbuch über die Offenbarung Gottes. S. 230.

[2]) Die Kirchenväter äußern sich ziemlich übereinstimmend dahin, daß Gott niemals unmittelbarer Gegenstand des Schauens und Erkennens sein könne. Gieseler, Dogmengeschichte S. 114. bemerkt: „Die Unsichtbarkeit Gottes wird auf's Strengste von allen Kirchenvätern gelehrt; sie machen nach Philo's Vorgange (!?) den merkwürdigen Unterschied zwischen Gott und dem Logos, daß jener schlechthin unsichtbar sei, dieser aber sich auch sichtbar machen und erscheinen könne und daß demnach die Theophanien des A. T. eigentlich Logophanien seien.“ Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. S. 926. Wir führen nur einige Stellen an. Brief an Diognet. K. 7. Justin Mart. Apd. I. 68. lehrt die Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes und leitet daraus die Nothwendigkeit seiner Offenbarung in Christo ab. Aehnlich sagt auch Theophil. ad Autol. II, 22. „Der Vater kann innerhalb eines bestimmten Raumes nicht erscheinen“

Ungleich schwieriger scheint die Frage zu sein, ob Gott jenseits, in der Ewigkeit, gesehen werden könne. Nach Matth.

(ἀχώρητος ὁ πατὴρ; vgl. auch die schöne Stelle II. 3.), „wohl aber der Sohn, daher der Logos die sichtbare Erscheinung (πρόσωπον) über sich nahm in der Welt." Ebenso betrachtet Clemens Alex. den Sohn als die Uroffenbarung des Vaters, der kein Gegenstand der Erkenntniß werden könne (Strom. IV. 635 ed. Pot.), weil er über Alles erhaben sei (ἓν δὲ ὁ θεός καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα, Paedag. I. 8. 140.), der Logos aber ist der vollkommenste Ausdruck der Gottheit, das Angesicht des Vaters (πρόσωπον τοῦ πατρὸς, Paed. I. 7. 132.); in ihm hat der Vater eine Gestalt (θεὸς ἐν σχήματι πατέρος Paed. I. 2. 99.); er ist der Offenbarer des Wesens des Vaters ὁ τοῦ πατρώου μηνυτὴς ἰδιώματος, Paed. I. 7. 132.); er ist das Princip von Allem, was aus dem unsichtbaren Gott als sein erstes Bild und vor den weltlichen Dingen gemacht wurde (Strom. V. 6. 669.). Nach Origenes ist Gott als Vater nicht selbst das Licht, das Leben und die Wahrheit, sondern etwas Höheres und Einfacheres, das reine absolute Sein, über das Wesen erhaben, unsichtbar und schlechthin ohne Leib, c. Cels. VII. 38.; in Joh. II. 18., vgl. Thomasius Origenes, S. 103. Nur im Sohne sieht man den Vater, in Joh. 19, 1. Dennoch betrachtet er als das Ziel unserer Bestimmung ein directes, nicht mehr durch den Sohn vermitteltes Schauen Gottes, in Joh. XX, 7. ed. de la Rue. — Irenäus dagegen hält den Grundgedanken fest: „Der Vater ist der in sich verborgene, Unbegreifliche und Unsichtbare, der nur durch den Logos in der Welt begreiflich und sichtbar wird, er hat nicht erst von seiner Menschwerdung, sondern von Anfang an Gott allen geoffenbart, welchem sich dieser zu erkennen geben wollte „adv. haeres. IV, 6. 7." Der Ungefaßte, Unbegriffene, Ungesehene hat sich sichtbar, ergreifbar, faßbar für die Gläubigen gemacht in der Menschwerdung, damit er, die ihn fassen und sehen, selig mache durch den Glauben (IV, 37.). Der Herr hat uns gelehrt, daß Gott Niemand sehen könne. Und zu dem Zweck hat der Vater den Sohn offenbart, damit er durch ihn allen offenbart werde. Der Vater offenbart sich daher allen, indem er allen seinen Logos sichtbar macht" (IV, 4. vgl. 6, 3.). Weil Gott absolut verborgen und unsichtbar ist und nur durch den Sohn sich offenbart, darum konnte Irenäus sagen: „Alle sehen im Sohne den Vater, denn das Unsichtbare des Sohnes ist der Vater, das Sichtbare aber des Vaters ist der Sohn (invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius IV. 6, 6. 7.) Et bene, qui dixit: ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius quoniam et capit eum (IV. 2, 2.). Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I. 472. — Auch Tertullian stellt eine unmittelbare

5, 8. ist das Schauen Gottes (ὄψονται τὸν θεόν) bedingt durch die Reinheit des Herzens, und da ferner das Zeitwort

---

Erkennbarkeit und Sichtbarkeit Gottes in Abrede. „Wie die Sonne, sagt er adv. Prax. c. 14. von uns nicht in ihrer vollen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen wahrgenommen wird, so wird auch Gott dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern, seiner Fassungskraft angemessen, nur als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbart hat. Der Vater ist unsichtbar, ja er kann sich nicht sichtbar machen; er ist unzugänglich und unnahbar. Dagegen ist das Wesen des Sohnes von Anfang an erscheinungsfähig, denn er würde sonst nicht am Ende erscheinen." Si haec ita sunt (daß nämlich der Vater unsichtbar ist) constat cum semper visum ab initio, qui visus fuerit in fine. Et cum nec in fine visum qui nec ab initio fuit visus, et ita duos esse visum et invisum. Filius ergo visus est semper et filius conservatus est semper et filius operatus est semper. ex autoritate patris et voluntate (adv. Prax. c. 15). „Wie dem Sohn alle Gewalt von Anfang an gegeben ist, so ist er es, welcher von Anfang gerichtet, den Thurm zu Babel umgestürzt, die Sprachen verwirrt, den ganzen Erdkreis durch die Sündfluth gestraft, Sodom und Gomorra durch Feuer vernichtet und sich von Adam bis zu den Patriarchen und Propheten zu menschlichen Zwiegesprächen herabgelassen hat," adv. Prax. c. 16. Vgl. fr. Novatian, de Trin. 29. 30.; Hyppolyt. de Chr. et Antichr. 31. „Der Sohn ist das Princip aller Offenbarungen." So sagt auch Minut. Octav. c. 18.: Deus nec videri potest visu clarior est; nec comprehendi potest tactu purior est; nec aestimari sensibus major est infinitus immensus et soli sibi, quantus tantus est, notus: nobis vero ad intellectum pectus angustum est; et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Das Synodalschreiben der zu Antiochien nach der Mitte des dritten Jahrhunderts gegen Paul von Samosata (Mansi T. I. 1033 abgedruckt in A. Hahn, Bibliothek der Symbole. 1842. S. 91.) versammelten Bischöfe enthält folgende hieher gehörige Stelle: „es ist ein Gott, ungezeugt, ohne Anfang, unsichtbar, unveränderlich, den kein Mensch je sah, noch sehen kann, dessen Herrlichkeit und Größe der Wahrheit gemäß zu fassen die menschliche Natur sich außer Stand sieht, von der sie aber durch die Offenbarung seines geliebten Sohnes (Matth. 11, 27.) eine wenn auch gemessene Erkenntniß erlangt hat."

Nach Athanasius d. Gr. contr. gent. 3. ist Gott ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος, eine Bestimmung, die bei vielen Kirchenvätern (Justin M. dial. c. Tr. c. 4. Theoph. ad. Autol. I. 2. Minuc. Fel. Octav. c. 18. Clemens Alex. Strom. 5. 10. 11. 12. Paedag. 1, 8. etc.)

seiner Bedeutung nach sich nicht auf die Handlung des Sehens

vorkommt und nicht bloß Gottes Unsichtbarkeit, sondern seine absolute Erhabenheit über alles geschöpfliche Wesen aussagen will. Das göttliche Wesen ist nicht irgendwie körperlich (σωματικόν de decr. Nic. sym. 22.), nicht an irgend einen Ort gebunden. Gott ist der Alles Umfassende, welcher von nichts umfaßt wird, darum ist er auch den Geschöpfen unsichtbar und unnahbar. Da nur Gleiches das Gleiche erkennen kann, der Mensch aber nicht göttlichen Wesens ist, so ist er auch nicht im Stande, das Wesen Gottes in seiner Tiefe zu erkennen, de decr. II. 22. Man kann nur sagen, was er nicht ist, nicht aber was er ist (ep. ad. Mon. 2. Vgl. fr. in illud, 6. ad Ser. 1, 17. 18.). Nur der Sohn und der heil. Geist erkennen den Vater vollkommen (de decr. 12.; ad Serap. 1, 15.). Doch auch dem Menschen ist eine freilich nur höchst unvollkommene Erkenntniß Gottes möglich, weil seine Seele durch den Sohn, den Logos, zu dessen Bilde geschaffen ist (Gent. 2, 30.). Vgl. H. Voigt, die Lehre des Athanasius v. Alexandr. S. 3. und Suicer Thes. s. v. ὁράω, ἀόρατος, θεωρέω und daselbst u. a. die Aussprüche des Cyrill v. Jerus. und des Theophyl., nach welchem selbst die Engel Gott nicht schauen. — Augustin spricht sich zwar ähnlich wie Athanasius aus; er sagt: „Was ist Gott, wenn er nicht der Unaussprechliche, Unbegreifliche, der über, außer und neben allem Seienden ist? Denn alle seine Kreatur überschreitet er, seinem ganzen Werke geht er vorher, das Universum überragt er. Die Vernunft nämlich gibt nicht zu, daß das Werk seinem Meister gleichgesetzt oder verglichen werde (sermo 384. 1. und ferner 117. 3, 5.; de trinit. VII. 4, 7.; enarrat in Psalm. 85. § 12.), dennoch läßt er die Möglichkeit offen, daß Gott im zukünftigen Leben mit den Augen des verklärten Leibes geschaut werden könne (ita quacunque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem, etiam per corpora contuebimur, de civit. Dei l. XXII. 29.; ähnlich auch Gregor v. Naz. orat. XX. 12. p. 384. Orat. XXVIII. 17. p. 508.), obgleich er für das Verständniß die Annahme faßlicher findet, daß Gott auch jenseits an seinen Werken, nur viel vollkommener als hier auf Erden, erkannt werde. — Diese Bemerkungen genügen für unsern Zweck, und wir fügen nur hinzu, daß von einigen neuern Theologen eine adäquate Erkenntniß, ja ein Schauen Gottes in seiner Wesenheit behauptet, von andern dagegen und auch von Philosophen verneint wird. So sagt Beck, Christl. Lehrwissenschaft. S. 43: „Erst wenn wir durch die geistliche Abgestaltung des göttlichen Lebens in unserem inwendigen Menschen zur Gleichförmigkeit mit Gott herangereift sein werden, daß nun unser inwendiges Glaubensleben mit dem des Herrn selbst zur vollen Aeußerlichkeit hervortreten kann, gelangen wir zum Schauen Gottes in seiner eigentlichen Wesenheit (καθώς

bezieht, sondern auf den Zustand des Gemüths, welches von

ἐστι), 1 Joh. 3, 2. vgl. Kol. 3, 3. in gegenseitiger Angesichtlichkeit zur Schau-Einsicht im prägnantesten Sinne, 1 Kor. 13, 12. Vgl. fr. G. L. Hahn, die Theologie des N. Test. S. 86. Martensen, die christl. Dogmatik. S. 83. Meyer, Handbuch über das Evang. des Matth. zu K. 5, 8. Geß, a. a. O. S. 367. Ihnen gegenüber bemerkt Thomasius, Christi Person und Werk, 2. Aufl. I. 47.: „Die Schrift nennt mit Nachdruck Gott den unsichtbaren, unschaubaren, im Gegensatz gegen seine in die Sichtbarkeit heraustretende Offenbarung. Auch mit dem Auge des verklärten Leibes werden wir ihn einst nur in Christo, dem Gottmenschen, schauen." Vgl. fr. Oetinger, Wörterb. 1776. S. 132.; Wizenmann, die Geschichte Jesu. 1864. S. 297.; v. Meyer, Christl. Glaubenslehre. 1832. S. 58. 64. Steudel, Glaubenslehre. 1834. S. 121.; Schmid, Bibl. Theol. 1859. S. 605.; Baur, Vorles. über N. T. Theol. 1864. S. 355. Stier, a. a. O. I. 92.; v. Coelln, Bibl. Theol. II. 54. 204.; B. Weiß, a. a. O. S. 13. Kahnis, die luther. Dogmatik, I. 450. Chr. H. Weiße, Philosophische Dogmatik. I. 396. „Es kann im eigentlichen und strengen Wortsinn die Gottheit des Vaters nur erkannt werden in der Gottheit des Sohnes, denn nur im Sohne hat der Vater sich dem Menschen offenbart, da er ohne den Sohn in einem allen geschöpflichen Naturen ewig unzugänglichen Lichte wohnen würde." Und J. H. Fichte, die speculative Theologie. S. 218. „Gott ist in seinem ewigen Wesen schlechthin unanschaubar, einer empirisch bedingten (an die Bestimmungen des Wo, Wann und raumzeitlich begrenzten Was gebundenen) Vergegenwärtigung durchaus unzugänglich; — es gibt kein „Anschauen" Gottes, weil er, als ewiges Wesen, oder sofern er dieß ist, nicht einzelner Gegenstand eines empirischen Bewußtseins werden kann: eine Behauptung, welcher im Ernste noch niemals widersprochen, die aber bei weitem noch nicht in der Wichtigkeit ihrer Folgen erwogen ist. — Dieser unfaßlichen, dem unmittelbaren Bewußtsein fern sich haltenden, ewigen Natur Gottes gegenüber muß fast mit Nothwendigkeit das Bedürfniß sich ankündigen einer in die empirischen Bedingungen eingehenden Gegenwart Gottes. Und wenn von Christus das große Wort überliefert ist: „Wer mich siehet, der siehet den Vater," so bestätigt er in Wahrheit jene speculative Consequenz, indem er sich selbst, die menschgewordene Gottheit, als die einzige Gestalt bezeichnet, in der Gott ein anschaubarer in empirische Gegenwart eingehender geworden ist." Auch v. Baader, Sämmtl. Werke II. 183. sagt treffend: „Nicht nur den Menschen, sondern auch den vollendeten Geistern wird Gott als Centrum und unité principe doch immer unsichtbar und verborgen bleiben, weil Gott sich nicht als manifestatus (Sohn) herunterlassen kann, ohne als manifestans (Vater) in demselben Verhältniß sich zu erheben."

irgend einem Gegenstand afficirt ist [1]), so erhellt, daß hier keine Rede von einem leiblichen, sondern von einem geistigen Schauen ist. Und da auch dieses Schauen nur nach Maßgabe der Reinheit des Herzens, der Heiligung stattfindet, so ist offenbar kein objectives, sondern ein subjectives Schauen, oder ein Erkennen gemeint. Nur in einem reinen Herzen spiegelt sich die Klarheit und Herrlichkeit Gottes ab, aber auch sie ist durch Christum vermittelt und selbst das Erkennen der Vollendeten wird ein Schauen des Angesichts Gottes im Sohne sein. So sagt auch Tholuck [2]): „Den deutlichsten Beweis, daß das Anschauen ein inneres sei, legt unser Ausspruch selbst ab. Wir haben bisher gesehen, wie die Verheißungen der Makarismen analog sind; ist dieß nun auch hier der Fall, so muß, wie bei den übrigen Makarismen, die selig gesprochene Tugend auch den Grund der Verheißung in sich tragen, so daß der Sinn nicht sein kann: „Selig, der im Herzen rein ist, denn er soll zum Lohne dafür Gott mit den Augen schauen, sondern daß das reine Herz selbst als das Organ bezeichnet wird, wodurch es möglich werde Gott zu schauen."

In gleichem Sinne ist auch Hebr. 12, 14., wenn unter dem Herrn Gott zu verstehen ist, zu fassen. Wenn die Heiligung die Bedingung des Gottschauens ist, so kann es in nichts Anderem bestehen als in jenem Innewerden Gottes, welches mit der wachsenden Gottähnlichkeit und Herzensreinheit verbunden ist.

Dagegen scheint 1 Joh. 3, 2.: „Denn wir werden ihn sehen, wie er ist," die Aussage zu enthalten, daß im zukünftigen Leben ein unmittelbares Schauen Gottes stattfinden werde. Um dieser Annahme auszuweichen, haben Manche [3]) das Aehnlichsein auf Christum bezogen, und in der That

---

[1]) Titttmann, de Synonym. in N. T. p. 118. vgl. fr. De Wette zu Joh. 1, 18.

[2]) Auslegung der Bergpredigt Christi zu d. St. Vgl. fr. B. Weiß, a. a. O. S. 13.

[3]) Augustin, Aretius, Tholuck u. A.

ist auch V. 6. von Christo die Rede, ohne daß sein Name genannt wird und auch V. 2. ist wenigstens in den Worten: „gleichwie auch jener rein ist“ auf Christum zu beziehen. Wir bedürfen dieser Erklärung nicht, welche durch die Worte: „Kinder Gottes,“ V. 1. widerlegt wird. Wenn das Gottsehen, wie er ist, die Bedingung der Aehnlichkeit mit Gott ist, so kann dieses Sehen nur ein ethischer Act sein. Er besteht darin, daß man sich von der Lichtnatur Gottes durchleuchten läßt und in Folge dessen ihm ähnlich wird. Demnach ist auch unter diesem Sehen nicht ein unmittelbares und objectives, sondern ein mittelbares und subjectives zu verstehen. Der Zustand des Durchstrahltseins ist die Bedingung des Schauens. Dieß entspricht auch der Bedeutung des Zeitwortes ὄπτεσθαι. Sehen wir nur in seinem Lichte das Licht, so sind wir ohne dasselbe in der Finsterniß. Das Licht Gottes muß daher in uns eingehen, wenn wir ihn sehen wollen. Unter diesem Lichte ist jedoch keineswegs das unzugängliche Licht zu verstehen, in welchem Gott wohnt. Gott ist zwar ein Licht, Kap. 1, 5., aber dieses Licht ist nicht unmittelbar, sondern nur in Christo anschaubar. Er ist das wahrhaftige Licht, das alle Menschen erleuchten will, Joh. 1, 9. Er nennt sich selber das Licht der Welt und verheißt dem, der ihm nachfolgt, daß er das Licht des Lebens haben werde, Joh. 8, 12. Bei dieser Erklärung schließt sich auch V. 3. gut an, denn die Reinheit oder das Lichtwerden ist eine Wirkung des Blutes Christi, Kap. 1, 7. Aehnlich sagt auch Ebrard[1]): „Wie all unser Verhältniß zu Gott durch Christum hindurchgeht und ein durch ihn bestimmtes ist, so auch dieses Verhältniß der Hoffnung auf das Gott-Aehnlichsein.“ Es könnte aber auch der Satz: „denn wir werden ihn sehen, wie er ist,“ einen Beweis dafür enthalten, daß wir Gott gleich sein werden, da doch nur das Gleiche das Gleiche sehen kann[2]). Dann würde ebenso wie Matth.

---

[1]) Die Briefe Joh. zu d. St.

[2]) Vgl. Calvin und Huther zu d. St.

5, 8.; Hebr. 12, 14. die Gleichheit mit Gott als der Grund und die Bedingung des Schauens Gottes zu betrachten sein, also auch wieder ein subjectiver Zustand, was ganz der Bedeutung des Verbums entspricht [1]).

Noch weniger kann 1 Kor. 13, 12. auf ein unmittelbares Schauen und Erkennen Gottes bezogen werden. Es kommen besonders die Worte: „von Angesicht zu Angesicht" und „dann werde ich es recht erkennen" in Betracht. Jenes steht dem: „durch einen Spiegel im Räthsel" gegenüber, welche Formel nicht die Art und Weise des menschlich beschränkten Schauens, sondern die Offenbarung im Worte als eine noch nicht völlig klare oder als eine räthselhafte bezeichnen will [2]). Sehr wahrscheinlich hat der Apostel 4 Mos. 12, 8. (vgl. fr. 2 Mos. 33, 20.; 1 Mos. 32, 31.) im Auge, woselbst aber, wie wir uns schon früher überzeugt haben, von einem unmittelbaren Anschauen Gottes nicht die Rede ist, sondern von einem nahen Verkehr mit seiner Offenbarungsform. Wörtlich ist sie schon darum nicht zu verstehen, weil ein Angesicht Gotte nicht beigelegt werden kann. Gerade diese Offenbarungsform wird häufig im A. T. „Angesicht Gottes" genannt 1 Mos. 3, 8.; 4, 14. 16.; 32, 30.; 2 Mos. 33, 14. 15. 5 Mos. 4, 37. Solche Stellen dagegen wie Ps. 42, 3.: „Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue," gehören nicht hieher. Der Psalm ist wahrscheinlich auf der Flucht Davids vor Absolom gedichtet und schildert in den ersten Versen das Verlangen nach der Theilnahme an den Gottesdiensten des Herrn [3]). Wenigstens

---

[1]) Wilh. Hoffmann, die letzten Dinge des Menschen. 1857. S. 43. „Es ist undenkbar, daß wir jemals, wir geschaffenen endlichen Geister, das Wesen Gottes in seiner ganzen Unendlichkeit umfassen und begreifen werden. Denn damit hörten wir auf, geschaffene Geister, endliche Wesen zu sein, wir wären in die göttliche Anschauung völlig übergepflanzt, mit anderen Worten: wir wären selbst Gott geworden."

[2]) Delitzsch, Bibl. Psychologie. S. 110.

[3]) C. A. Crusius, Hypomn. ad Theol. proph. II. 525. Maurer und Stier, siebenzig ausgewählte Psalmen zu d. St.

werden jene Worte regelmäßig vom Erscheinen vor Gott in seinem Heiligthum gebraucht, 2 Mos. 34, 24.; 1 Sam. 1, 22.; Jes. 1, 12. Dagegen redet der Psalmist (Ps. 17, 15.) von einem leiblichen Sehen Gottes in der Ewigkeit. Denn תמונה ist ein sinnliches Bild[1]). Hiob 4, 16., die Erscheinungsform Jehova's 4 Mos. 12, 8., in welcher er einst mit Mose geredet hat. An sie dürfte wohl auch Hiob 19, 26. zu denken sein. Will man daher die Worte: „von Angesicht zu Angesicht" nicht von dem nahen Verkehr, von der innigen geistigen Gemeinschaft mit Gott durch Christum in der Ewigkeit verstehen, so können sie sich, da der Apostel deutlich an 4 Mos. 12, 8. anspielt, nur auf ein Schauen Gottes in Christo beziehen; und diese Ansicht wird theils durch den Gegensatz, theils durch die nachfolgenden Worte bestätigt. Wie das Sehen durch einen Spiegel im Räthsel ein Erkennen ist, so auch das Sehen von Angesicht zu Angesicht, nur ist jenes ein stückweises, dieses ein vollkommenes. Das Letztere hat seinen Grund im Erkanntwerden, welches ein schöpferisches ist. Gott gibt sich in Christo in der ganzen Fülle seines Lebens an den hin, welchen er erkennt[2]); und darin beruht die Möglichkeit und Wirklichkeit des Gotterkennens. Es ist mithin ein subjectives, aber dennoch ein vollkommenes, denn es entspricht dem göttlichen Erkennen, denn „gleichwie mich Gott erkannt hat," darum kann es auch nur ein intuitiv-organisches, ein central-totales sein. Treffend bemerkt Osiander[3]): „Auf Gott allein und unmittelbar bezogen, behält die Gnosis etwas Bildliches, von der eigentlichen Bedeutung aber das Merkmal persönlicher Erkenntniß; sie kann aber auch, wenn die Unsichtbarkeit Gottes recht genau genommen wird, auf das Schauen Gottes in Christo gedeutet und so ganz eigentlich genommen werden, was mit der höheren christologischen und christosophischen

[1]) Tholuck zu Matth. 5, 8.

[2]) Th. Schott, der erste Brief Petri. S. 7.

[3]) Comment. über den ersten Brief Pauli an die Korinth. zu d. St. S. 596.

Anschauungsweise des Apostels, sowie mit dem Gesichtspunkt der Verklärung, die mit der Parousie eintritt, und die hauptsächlich eine Verklärung des Leibes ist, zusammenstimmt."— Daß 2 Kor. 5, 7. in gleicher Weise zu erklären ist, bedarf kaum der Erinnerung; 1 Petr. 1, 8. wird als das Ende des Glaubens der Seelen Seligkeit, das Anschauen Christi bezeichnet.

Schließlich haben wir noch eine Stelle in's Auge zu fassen, welche auf eine unzweideutige und klare Weise sogar ein Wohnen Gottes bei den Menschen, mithin auch ein Sichtbarsein desselben auszusagen scheint. Wir meinen Offenb. 21, 3. (vgl. Kap. 22, 1—5.). In der That behauptet auch Ebrard[1]), daß der Verkehr Gottes mit den Menschen im neuen Jerusalem ein unmittelbarer sei. Gott und das Lamm seien selbst der Tempel (V. 22. 23.), d. h. man gehe nicht in den Tempel, sondern zu Gott selbst; an die Stelle des Tempels sei jetzt er selbst mit seiner unmittelbaren Gegenwart getreten. Auf der neuen Erde, im neuen Jerusalem wird sich Gott allerdings in einer Weise offenbaren, wie dieß bisher noch nirgends und niemals geschehen ist, aber eine unmittelbar persönliche Gegenwart anzunehmen scheinen uns jene Stellen zu verbieten, nach welchen selbst der Himmel Himmel Gott nicht zu fassen vermögen. Gott wohnt auch in der Vollendung der Dinge in einem unzugänglichen Lichte, was aber nicht ausschließt, daß er mit seinem Volke in eine viel innigere Verbindung treten wird, als bisher stattgefunden hat[2].) Sodann fragt es sich, was unter diesem neuen Jerusalem zu verstehen sei. Es ist zwar die Gemeinde der Erstgebornen, derer die Theil haben an der ersten Auferstehung, allein auch diese Gemeinde besitzt eine Sphäre, die sie bewohnt. Seine Jünger werden da sein, wo ihr Herr ist, in seiner Herrlichkeit, Joh. 17, 5. 24. Christus nennt sie seine Herrlichkeit, weil sie ihm von seinem Vater

[1]) Die Offenb. Joh. S. 524. und 538. Vgl. auch Düsterdieck a. a. O. S. 559.

[2]) Vgl. Rothe, Theol. Ethik. II. § 607. und 468.

gegeben, weil er der Inhaber derselben ist. Er unterscheidet damit auch diese Herrlichkeit von der des Vaters (worüber später [1]). Sie ist zugleich der übergeschöpfliche Mittelpunkt der Schöpfung. Wenn es nun heißt, daß das neue Jerusalem von Gott selbst auf die Erde herabgekommen sei, so ist dabei offenbar an eine Verbindung dieser übergeschöpflichen Herrlichkeit mit der erneuerten Erde zu denken, ähnlich wie auch einst im Vorspiele der künftigen Vollendung himmlische Lebenskräfte sich auf Eden herabließen und das Paradies des Anfangs bildeten. Zwar waltet Gott in dieser Herrlichkeit, ja sie ist der Abglanz seiner Doxa, aber sie ist nicht seine unmittelbare Wohnung. Es erhellt dieß auch daraus, daß der Thron Gottes, welcher, wie sich uns später ergeben wird, in genauer Beziehung zur Schöpfung steht, auf dieser neuen Erde sich befindet.

Aber eben der auf dem Thron Sitzende ist nach der Ansicht Vieler [2] „nicht Christus, sondern Gott, der Vater Jesu Christi." Es hat sich uns schon oben (S. 21.) ergeben, daß die Erscheinung Gottes, des auf dem Stuhl Thronenden, in der Vision bei Daniel wie bei Johannes nur die Bedeutung eines Symbols hat. Gott ist es, der dem Lamme alle Macht und Gewalt, auch die, das Gericht zu halten, verliehen hat [3]. Der Thron ist mithin das Symbol der auf die Schöpfung und ihre Geschichte sich beziehenden Macht und Herrschaft, welche Gott niemals unmittelbar, sondern durch den Sohn ausübt. „Nicht anders, sagt Stier [4] mit Recht, ist also der Lichtthron Kap. 20, 11. zu verstehen,

---

[1]) Vgl. m. Schrift: die Lehre von der Herrlichkeit Gottes. S. 8.

[2]) So noch Ebrard zu Offenb. 21, 5. Vgl. auch de Wette, Erklärung der Offenb. Joh. und Sander zu d. St.

[3]) Hofmann, Schriftbew. I. 89. betrachtet יְהוָה, welchem ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος entspricht, als den Eigennamen eines Ich, nämlich Gottes, welcher Geschichte lebt. Jehova ist demnach der Gott der Geschichte. Allein dieß ist nicht der verborgene Gott, sondern seine Offenbarungsform. Um Geschichte leben zu können, muß man in die Geschichte eintreten.

[4]) Die Reden des Herrn Jesu vom Himmel her. S. 214.

von dem das Gericht ausgeht, denn der Vater hat alles Gericht dem Sohn übergeben (Joh. 5, 22. 27.). Schon der Erniedrigte sprach Matth. 25. davon: dann wird des Menschen Sohn sitzen auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit — wie dürfte hier Johannes ein Anderes sehen? Desgleichen endlich Kap. 22, 1. 3. heißt es: der Thron Gottes und des Lammes; ist vom Sehen seines Angesichts die Rede, so wissen wir ja wohl, daß eben der Sohn des Vaters Angesicht und Sichtbarkeit ist. Sollte nun zwischen diesem Allen dennoch der Kap. 21, 5. Sprechende nicht der Sohn sein, so wäre das gegen den Grundsinn der ganzen Offenbarung. Es ist ohne Zweifel der, den Johannes anderwärts auch das ewige Wort bei Gott nennt, — der sich am Schlusse des Buches Kap. 22, 13. noch einmal ‚das A und O' nennt, ganz wie hier V. 6. vom Throne, so daß hieraus auch der Anfang Kap. 1, 8. verstanden werden muß. Daß übrigens, wenn Christus redet, freilich Gott in Christo, durch Christum redet, ist andrerseits etwas, das sich vollends von selbst versteht." Auch ist wohl zu beachten, daß das neue Jerusalem im Allerheiligsten der Stiftshütte wie des Tempels sein weissagendes Vorbild hat — es ist das Urbild, welches Mose im Himmel sah. Allein in dem Allerheiligsten wohnte Gott in seiner Offenbarungsform. Endlich tritt Gott weder im Kap. 21 noch im Kap. 22 handelnd und redend auf, sondern nur der Sohn, vgl. Kap. 21, 5—8.; 22, 12—15. 16. Und wohl wird nach Kap. 21, 23. „die Herrlichkeit Gottes das neue Jerusalem erleuchten," nämlich die Herrlichkeit, die er seinem Sohne vor der Welt gegeben hat. Sie culminirt in ihm in seiner Person und darum wird er die Leuchte der Stadt Gottes genannt.

Wir haben bisher aus einzelnen Stellen den Beweis zu führen gesucht, daß Gott unsichtbar ist, aber ist denn dieß nicht die Voraussetzung der ganzen heil. Schrift? Wenn Gott selbst unmittelbar in die Sichtbarkeit treten könnte, warum bedient er sich eines Mittlers, einer Offenbarungsform, — was der Engel des Herrn oder des Angesichts

trotz der neuern Einsprache bleiben wird? Wenn jenes nicht der Eindruck wäre, welche der Gesammtinhalt des A. T.'s macht, wie will man es denn erklären, daß die gesammte jüdische Theologie, und wir rechnen dahin mit Grund und Fug auch die Targumim, die Religions-Philosophie Philo's, wie die Kabbalah, ohne irgend ein Schwanken die schlechthinige Unsichtbarkeit Gottes wie seine Versichtbarung in einem Mittler, sei es nun, daß sie ihn den Engel des Herrn, oder das Wort, oder den Logos nennen, behauptet? Und spricht denn nicht Christus selber diese ihm gewiß auch durch die heil. Schrift A. T.'s vermittelte Anschauung ebensowohl in allen jenen Stellen aus, in welchen er sich als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen und als den bezeichnet, in welchen man Gott schaut, so wie ganz besonders in den Worten: „Geist ist Gott," Joh. 4, 24.? Da das Prädicat mit großem Nachdruck voransteht, so will angedeutet werden, daß das Geistsein Gottes nicht eine Eigenschaft neben andern Eigenschaften, nicht ein Attribut, sondern eine Wesensqualität ist. Die Aussage ist absolut emphatisch; es ist das absolute Prärogativ Gottes Geist zu sein; sie enthält demnach zunächst einen Gegensatz gegen alle und jede räumliche und zeitliche Bedingtheit. Aber was ist denn der positive Inhalt dieses tiefsten Wortes der Menschensprache, wenn Gottes persönliches Wesen damit ausgedrückt wird? Gewiß zuerst dieß, daß Gott lauter Geist, Geist schlechthin, durch und durch ist [1].) Wenn nun Jes. 31, 3. gesagt wird: „denn Egypten ist Mensch und nicht Gott und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist," so wird Egypten als Mensch und seine Rosse als Fleisch bezeichnet, weil seine Hülfe und Macht eitel und nichtig ist. Daraus folgt aber, daß unter Geist die Macht zu verstehen ist, der nichts Widerstand leisten kann, die alles bewältigende und darum auch die alles beherrschende Macht. Gott ist als Geist auch die absolute

[1]) K. R. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. Joh. 1843. S. 108. „Nach Johannes ist Gott oder der Vater überhaupt Geist — sein ganzes Wesen, seine ganze Person ist Geist."

Macht über und in der Welt, weil er sich als solcher schlechthin in seiner Gewalt hat. Jenes wie überhaupt die Möglichkeit der Schöpfung ist in diesem, in dem sein selbst mächtig sein begründet. Der sein selbst absolut Mächtige ist aber der aus, in und durch sich schlechthin Lebendige, das absolute Leben als persönliches. Absoluter Geist sein und absolutes Leben und absolute Persönlichkeit sein, sind gewissermaßen correlate Begriffe, welche Gott jedoch nach verschiedenen Beziehungen benennen. Das Leben bezieht sich auf das Wesen, das Geistsein Gottes auf seine Persönlichkeit. Der sein selbst Mächtige ist der sich selbst in absoluter Freiheit Setzende, somit der persönliche; „denn Person ist dasjenige Wesen, das reflexiv sich selbst setzt, indem es in seinem Object sich erfaßt und so sich selbst gegenständlich wird“ [1]). Das Object ist das Leben, das an ihm selbst vollkommene Sein oder das methaphysische Gute [2]), welches als das frei Gewollte und Gesetzte in das absolute Licht seines Selbstbewußtseins reflectirt ist. Indem sich Gott als der persönliche in ewiger Freiheit auf das Leben oder das Urgute bezieht, gibt er sich an dasselbe hin und erfaßt es in seinem innersten Mittelpunkt. In dieser freien Hingabe erfaßt Gott sich selbst, schließt sich mit sich, seine Voraussetzung als den Inhalt seiner Persönlichkeit frei wollend und setzend, zusammen und ist damit ebensowohl die Liebe [3]) wie das Licht. Wie „Leben“ die Grundwesenheit und „Geist“ der persönliche Grundcharakter Gottes ist, so sind Licht und Liebe die ethischen Grundqualitäten. Dem Leben entspricht die Liebe; es gibt keine Liebe ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Persönlichkeit. In der Liebe ist das Leben ebensowohl bewahrt, wie zur freien Persönlichkeit verklärt. Dem Geist entspricht das Licht, es ist die ethische Grundform des Geistes. Licht ist das Kleid Gottes, er wohnt in einem unnahbaren Lichte. Allein nicht nur in dieser Beziehung ist Gott

[1]) G. Mehring, die Religions-Philosophie. S. 84.

[2]) Plitt a. a. O. I. 126.

[3]) Dorner, Jahrbücher für deutsche Theologie. III. 629.

Licht, sondern sein ganzes Wesen und Leben ist im Lichte des göttlichen Selbstbewußtseins absolut reflectirt und von ihm in all' seinen Höhen und Tiefen durchleuchtet. Indem Gott als Geist sich in freier Liebe selber setzt, ist er das sich selber durchleuchtende persönliche Licht und so der allein Selige, wie der allein Herrliche. Leben und Liebe, Geist und Licht sind in Gott absolut in einander verschlungen und bilden die constitutiven Momente seiner Persönlichkeit [1]). Darum konnte ebensowohl gesagt werden: Gott ist die Liebe, wie Gott ist Geist, ist Licht. Jedes dieser Momente umfaßt die Fülle des persönlichen Gotteslebens, aber in verschiedenen Beziehungen; der Grundcharakter desselben aber ist und bleibt die absolute, durch und durch ethisch bestimmte Geistigkeit. In diesem Sinne bezeugt der Herr: „Niemand ist gut, als Gott allein," Mark. 10, 18.; Matth 19, 17. Gott allein ist wie der aus, durch und in sich Gute, so auch die Quelle aller Güte. Daraus ergibt sich nun aber auch nicht bloß die Erhabenheit Gottes über allen Wechsel und über alle Schranken von Zeit und Raum, wodurch ebensowohl das Bekleidetsein mit einer Leiblichkeit [2]), wie das unmittelbare

---

[1]) Die Worte „Gott ist Licht," 1 Joh. 1, 5. wollen nicht bloß aussagen, daß Gott der Heilige (gegen Schmied, bibl. Theol. des N. T. S. 109.; Plitt a. a. O. I. 128. u. A.) ist, vielmehr weisen sie hin auf die ganze Fülle des göttlichen Liebelebens, das sich im Lichte reflectirt. Darum konnte auch der Apostel den Inbegriff der Verkündigung, welche die Jünger von Christo empfangen hatten, in diese Worte zusammenfassen, vgl. Ebrard zu d. St. — Auch Beck a. a. O. S. 105. erkennt an, daß Geist und Licht sich auf einander beziehen. Plitt a. a. O. I. 127. betrachtet die Begriffe: Geist und Liebe, Leben und Licht als correlate, verkennt aber die organische Beziehung derselben zu einander. Joh. 5, 26. berechtigt uns übrigens auch das Leben als ein constitutives Moment der Persönlichkeit Gottes zu betrachten.

[2]) Die Annahme einer Leiblichkeit Gottes (vgl. Auberlen, die Philosophie Oetinger's. 1847. S. 147.; v. Baader a. a. O. d. Stel. XVI. 346.; Fr. Hoffmann, Vorhalle der speculativen Lehre v. Baaders. 1836. S. 132 ff.; Rocholl, Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie. S. 29 ff. Delitzsch, Bibl. Psychologie. S. 49.; von Rudloff, die Lehre vom Menschen. 2. Aufl. S. 140 ff.; Hamberger,

Wohnen im Himmel, und sei es auch in der Herrlichkeit, ausgeschlossen wird, — denn auch der Himmel Himmel mögen ihn nicht fassen und durch beides würde er in einen Raum eingeschlossen — sondern auch seine absolute Macht über Zeit und Raum, kraft welcher er dem Raume innewohnend, das All' durchdringend, erfüllend, und umfassend, die Welt-

---

Jahrb. für deutsche Theol. 1863. VIII. 448.) scheint uns weder aus der heil. Schrift erwiesen, noch im Wesen Gottes begründet werden zu können. Matth. 5, 8.; 17, 10. sind nicht beweisend; Phil. 2, 6. gehört (worüber später) nicht hieher; 4 Mos. 12, 8. bezieht sich auf das Schauen Gottes im Bundesmittler, in seiner Offenbarungsform. Dieß gilt auch von sämmtlichen Stellen, welche Rocholl anführt. Gottes Herrlichkeit und der Abglanz seiner Herrlichkeit sind wohl zu unterscheiden. Von letzterer ist überall da die Rede, wo sie für das Geschöpf sichtbar und zugänglich erscheint. Ueber Ps. 17, 15. siehe oben. Joh. 5, 37. spricht zwar Christus von einer Stimme und Gestalt Gottes, aber nach dem Zusammenhang leugnet er ja, daß es dergleichen für den Menschen außer ihm je gegeben habe oder geben könne mit dem stark auffallenden πώποτε, vgl. Stier zu d. St. — Was nun den Begriff der Leiblichkeit betrifft, so ist er gar nicht denkbar ohne Raumbeziehung. Leiblichkeit ist räumlich bestimmte Existenz, ohne daß aber darum der Raum eine Fessel für die geistige Leiblichkeit wäre. Niemand außer Gott ist raum- und zeitlos, wohl aber gehört es mit zur Bestimmung des Menschen raum- und zeitfrei zu werden. Ein unendlicher, raumloser Leib ist ein Widerspruch in sich selbst. Die Annahme einer Leiblichkeit Gottes würde die absolute Erhabenheit desselben aufheben, kraft welcher er der intensiv Allesumfassende aber von Nichts Umfaßte ist. Man verwechselt Leiblichkeit mit dem aus, durch und in sich absoluten Bestimmtsein Gottes als Geist und Persönlichkeit. Die Leiblichkeit ist nicht nur das Ende, sondern auch der Anfang der Wege Gottes in seiner Offenbarung, aber eben darum steht Gott hoch erhaben über beiden und unterscheidet sich von ihnen durch die Herrlichkeit seiner absoluten Geistigkeit. Sein Leben oder seine Natur ist absolute, aber geistige Realität, in welcher die Potenzen der Natur und der Leiblichkeit aber als schlechthin geistige enthalten sind. — Der Begriff des absoluten Geistes ist darum so schwer zu erfassen, weil wir nicht leicht von unserer Existenzweise abstrahiren können, für welche der Leib das nicht sein könnende Organ des Geistes ist. Ein Geist ohne Leib scheint der wahrhaften Realität zu entbehren und nur daher kommt es, daß uns „der Geist lediglich als solcher," wie Hamberger a. a. O. S. 473. sagt, immer noch an einer gewissen Dürftigkeit leidet, die nur in der ihm entsprechenden Leiblichkeit ihre Deckung findet;" vgl. Fichte, Speculative Theologie. S. 390. Will man übrigens die in Christo an-

zeiten durchherrschend (Ephes. 3, 11.) und in ihnen seine Rathschlüsse ausführend, Allem, was da ist, Leben und Bestehen gibt. In Kraft dieses seines absoluten über Raum und Zeit schlechthin erhabenen Lichtlebens ist er der ewig Unsichtbare, den Niemand jemals gesehen hat, noch sehen kann. Seine Unsichtbarkeit ist in der absoluten

---

schaubare Herrlichkeit, Joh. 17, 24., die Herrlichkeit, die ihm sein Vater gegeben hat, deren Herr er ist, die Leiblichkeit Gottes nennen, so können wir zwar eher zustimmen, aber wir halten diese Bezeichnung für unpassend und verwirrend. — Indessen die Ansicht von der Leiblichkeit Gottes glaubt noch eine besondere Stütze in der weit verbreiteten Annahme einer Natur in Gott zu haben. So sagt Molitor (Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 53.) „Eine naturlose, eine spiritualistische Gottheit anzunehmen, widerspricht offenbar den Worten der heil. Schrift." Nun ist es allerdings richtig, daß in Gott ein Unterschied seiner von ihm selbst fällt. Der Begriff der Persönlichkeit, welcher in formeller Hinsicht bei Gott kein anderer sein kann als beim Menschen, fordert eine solche Unterscheidung Gottes von sich selbst. Geist und Persönlichkeit, welche wir als correlate Begriffe betrachten, kommen nur demjenigen zu, welcher seine Voraussetzung kraft seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstbestimmung als seine eigene erfaßt und setzt. Der Mensch, wie überhaupt die Creatur, ist werdende Persönlichkeit; sie findet den Inhalt derselben, den sie sich mithin nicht selbst gegeben hat, vor. Er ist das Product der ganzen Weltentwicklung bis zu dem Augenblick, in welcher sich der Mensch als Persönlichkeit selbst erfaßt. In dieser Weise kann der Proceß der Persönlichkeit Gottes nicht stattfinden; sie ist keine creatürliche und relative, sondern eine absolute. Dennoch wird auch Gott, indem er sich auf sich selbst bezieht, sich von sich unterscheiden und die beiden Seiten seiner Persönlichkeit in absolut freier Selbstbestimmung identisch setzen. Gott ist als Geist absolutes Selbstbewußtsein oder absolutes Wissen um sein eigenes von ihm in absoluter Freiheit gesetztes Sein und Leben. Was Gott als persönlicher ist, ist er alles aus, durch und in sich selbst. Das, was Gott von sich in diesem absoluten Persönlichkeitsproceß unterscheidet, ist nicht ein wesentlich oder qualitativ von ihm verschiedenes Sein, sondern er selbst als Geist in seinem an sich seienden Wesen. Gott kann keine Natur, wie wir, als Voraussetzung seiner selbst haben, aber auch ebenso wenig aus Natur und Geist zusammengesetzt sein, weil dieß einen diese Zusammensetzung Bewirkenden voraussetzen, der Einheit seines Wesens widersprechen würde und Gott niemals zum absoluten persönlichen Bewußtsein seiner selbst gelangen könnte. Eine solche Natur bliebe stets der dunkle Hintergrund, welcher sich niemals

Vollkommenheit seines Wesens und Lebens als Geist begründet.

Wie aber die Unsichtbarkeit Gottes aus seinem Wesen erwiesen werden kann, so auch aus der Natur des Geschöpfes. Der Mensch — denn von den Engeln ist später die Rede — ist nicht Geist, sondern er hat Geist in sich, in seiner Leib-

---

vollständig in's Selbstbewußtsein aufheben ließe, während der wahre Gottesbegriff fordert, daß Gott durch und durch Selbstbewußtsein, daß sein ganzes Wesen von dem Lichte desselben schlechthin durchleuchtet ist. Auch wäre es unmöglich, daß Gott sich selbst absolut bestimmte, wenn die Natur in Gott vom Geiste specifisch und qualitativ verschieden wäre. So ist denn Gott absolut einwesig, schlechthin Geist, auch seinem Wesen nach; dennoch ist ein Unterschied in ihm vorhanden, nur nicht zwischen Gott als Geist und seinem Wesen, sondern zwischen seinem Ich und dem Inhalt desselben. Beides ist Geist, so aber, daß Gott in seinem Wissen sich von sich selbst unterscheidet und was er unterscheidet, seinem Wissen, als objectives Geistwesen — sein Wesen und Leben, seine Kraft und Gottheit, Röm. 1, 20. — gegenübersetzt. Absoluter Geist sein heißt ferner absolute Realität sein — nur darf freilich unter Realität keine Materie, überhaupt nichts stoffartiges, verstanden werden. Wenn sich darum Gott in seinem Wissen auf sein Geistwesen bezieht, so bezieht er sich auf seine absolute Realität. Diese Realität ist in seinem Wissen oder Selbstbewußtsein zur absoluten Idealität verklärt, nicht als ob dieß irgend wann einmal stattgefunden hätte, sondern Gott ist ewig absolutes in sich reflectirtes, ideal-reales Geistwesen, mithin Geist in absoluter Lichtesklarheit. Es ergibt sich auch hieraus, daß jene Aussage: „Gott wohnt in einem Lichte, zu dem Niemand hinzukommen kann," eine metaphysische Bedeutung hat. — In dem erörterten Sinne können wir mit Fr. Hoffmann, Fichte und Ulrici (Zeitschrift für Philosophie. N. F. Bd. 41. S. 134 ff.) übereinstimmen. Er sagt daselbst: „Gott ist ein und dasselbe Wesen, dieselbe göttliche Substanz, die Urgeist und Urnatur ist, nur in verschiedenen Regionen ihres Wesens. Gott konnte in seiner höhern Region nicht Geist sein, wenn er in seiner niederen (?) nicht Natur wäre und in seiner niedern nicht Natur sein, wenn er nicht in seiner höhern Geist wäre. Der göttliche Geist ist nur als Herr seiner Natur vollendeter kraftvoller Geist. Er könnte so wenig schaffen, wenn er nur Geist, naturloser Geist, als wenn er nur Natur, geistlose Kraft wäre." Vgl. Plitt a. a. O. I. 166. und die Worte daselbst: „Die Natur in Gott wird bezeichnet werden müssen als die absolute pneumatische Substanz. — Gott ist ewige freie Selbstbejahung und Personification in und aus dem unvordenklich selbstgesetzten Lebensgrunde."

haftigkeit [1]). Die irdische Leiblichkeit, d. h. die Fleischlichkeit wird er einst im Tode ablegen, nicht aber die Leiblichkeit überhaupt. Bei den Verklärten wird sie zwar ganz dem Geiste entsprechen; sie werden einen geistlichen Leib haben, aber ein Leib wird er immerhin bleiben. Man kann den Leib sublimiren und spiritualisiren, wie man will, ganz verflüchtigen darf man ihn nicht, wenn man nicht den Begriff der Leiblichkeit aufheben will. Diese Leiblichkeit wird in causaler Beziehung zum Geiste stehen und sein dienstbereites von ihm schlechthin beherrschtes Organ, mithin keine Schranke für den Geist, aber dennoch immer ein Organ sein, dessen er bedarf und ohne welches er niemals sein kann. Der Geist ist von Haus aus mit einem Leibe bekleidet; er ist das nothwendige Vermittlungsglied, durch welches der Verklärte mit der Sphäre, die er bewohnt, in Verbindung tritt, auf sie einwirkt und von ihr Einwirkungen erfährt. Wenn alles was auf Erden ist, ein zwar um der Sünde willen deteriorirtes, aber dennoch immer ein Abbild des Himmlischen ist, so wird auch die himmlische Leiblichkeit der Form, aber nicht dem Wesen nach, der irdischen entsprechen [2]). Will man dieses Verhältniß des Leibes zum Geiste nicht anerkennen, so sinkt jener zu einer völligen Bedeutungslosigkeit für diesen herab; er ist dann für den Geist kein nicht nicht sein könnendes Organ, sondern etwas rein zufälliges, ja überflüssiges. Die Würde des Leibes, welche ihm als die Offenbarung und das Spiegelbild des individuellen persönlichen Geistes zukommt, würde damit aufgehoben. Wenn der Leib seiner Form und Gestalt nach im Allgemeinen das Abbild der Persönlichkeit ist, so wird auch die verklärte Persönlichkeit sich in dieser

Daß „die göttliche Natur", 2 Petr. 1, 4. nicht von einer Natur **in** Gott verstanden werden darf, wird sich uns später ergeben. Gott als absolutes Geistwesen schließt jede Leiblichkeit von sich aus.

[1]) Beck, Bibl. Seelenlehre. 1862. S. 27.

[2]) v. Meyer, Blätter für höh. Wahrh. VII. 77. „Eine unsichtbare Ewigkeit ist für das Geschöpf eine Unmöglichkeit, weil alles Geschöpf in der Form steht, anschaut und wirkt. Freilich ist die ewige Sichtbarkeit eine andere, als die zeitliche, aber ihre Formen sind sich ähnlich."

Form darstellen [1]). Der irdische Leib kann indessen kein vollkommen adäquates Abbild derselben sein. Wir haben ihn als so oder so gestaltet von unsern Eltern überkommen, die Natur um uns her, Klima, Lebensweise, Nahrung u. s. w. haben einen bedingenden Einfluß auf denselben, der durch die Macht des Geistes nicht paralysirt wird; Krankheiten, körperliche Verletzungen können ihn verunstalten. Das alles fällt für den Leib der Ewigkeit weg. Der Leib wird aus Stoffen erbaut, die völlig von dem Geist oder von der individuellen Persönlichkeit angeeignet, durchdrungen, bestimmt und beherrscht werden. Der Leib der Ewigkeit ist darum das vollkommen adäquate Spiegelbild der individuellen Persönlichkeit. Betrachten wir aber den Leib als solchen etwas näher, so wird man zugeben müssen, daß er ein Organismus, mithin ein in sich geschlossenes System verschiedener Glieder und Organe ist, durch welche der Geist hindurchwirkt, wie er auch wieder Einwirkungen durch denselben von der ihn umgebenden Sphäre erfährt. Dieses System von Organen wird schlechthin dem System der Functionen des Geistes entsprechen. Jede Function des Geistes wird durch ein Organ vermittelt werden. Wir werden somit auch Organe des Sehens, Hörens u. s. w. anzunehmen haben, wenn gleich wir nicht im Stande sind, die Beschaffenheit derselben anzugeben. Geht uns ja überhaupt eine Erkenntniß des verklärten Leibes ab, wie viel weniger können wir die Beschaffenheit der verschiedenen Organe desselben bestimmen! Nur das glauben wir noch bemerken zu sollen, daß die abstracte Trennung dieser Organe und der durch sie vermittelten Functionen des Geistes aufhört, ohne daß aber jene in ihrer Besonderheit aufgehoben sind. Wie die Functionen

---

[1]) v. Hofmann, Weiss. und Erf. I. 66. „Die anfänglich von Gott gewollte Gestalt muß bleiben, da ohne sie der Mensch nicht wäre, was er ist, das freie körperliche Wesen, das gottesbildliche." Die Kugelgestalt, welche Origenes, de Orat. 31. zu Phil. 2, 10. dem Auferstehungsleib beilegt, ist die abstract-allgemeinste und kann daher niemals die Form sein, in welcher sich die individuelle Persönlichkeit darstellt.

von der Einheit der Persönlichkeit oder des Geistes getragen sind, so werden sich auch die Organe, durch welche sie sich vermitteln, in dem verklärten Leibe durchdringen. In jedem Organ werden alle übrigen als mitwirksam gesetzt sein. Wenn wir jetzt in derselben intensiven Kraft nicht zugleich sehen und hören können, so wird dagegen im verklärten Leibe das Object nach allen seinen Eigenschaften zugleich und zumal in den Kreis unserer Wahrnehmung treten und der Geist die Macht besitzen, sie zugleich und zumal und damit auch das Wesen des Objects selber in intuitiv organischer und centraler Erkenntniß zu erfassen. Die Leiblichkeit der Organe wird auch in dieser Hinsicht keine Fessel oder Schranke für den Geist, sondern auch sie werden vollkommen in seinen Dienst gestellt sein. Und wenn er den Dingen in's Herz zu schauen vermag, so wird er auch zugleich den totalen Bezug derselben unter einander, sowie zum Schauenden erkennen. Wenn nun — und dieß ist das folgerichtige Ergebniß unserer Erörterung — auch der verklärte Leib seine Sinne [1]) hat, so wird der Geist sie niemals transcen-

[1]) Die neuere gläubige Theologie hat einem falschen Spiritualismus noch nicht völlig entsagt, und wird sich daher sträuben, eine verklärte — Sinnlichkeit auf der neuen Erde anzuerkennen, und doch wird man nicht leugnen können, daß es nach den Worten Christi Joh. 6, 53—57. ein verklärtes Fleisch und Blut oder vielmehr ein Fleisch und Blut des Himmels (vgl. V. 32. 33. 38. 41. 50. 51. 58.), der Herrlichkeit, das Geist und Leben ist, gibt, und daß daselbst sogar noch ein mündlicher Genuß (vgl. Matth. 26, 29. und Meyer zu d. St.) stattfindet.

Sehr richtig sagt v. Meyer in den Wahrnehmungen einer Seherin, 1827 I. 3.: „das Sinnliche im ganzen Umfang des Worts kann nicht aufgehoben werden, ohne daß der Mensch selbst und der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgehoben wird." Und C. Bilius, die Lehre von der Auferstehung, 1863. S. 26: „Wir sind sehr schnell bei der Hand, die Ausdrücke „Augen, sehen, Finger, Zunge" als im Gleichniß (vom reichen Manne) vorkommende, für gleichnißartige, bildliche zu erklären. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Ausdrücke bildliche sein können, aber daß sie unter allen Umständen bildliche sein müssen, das möchte Niemand beweisen können. Da die Seele ihren eigenen Leib haben wird, ist es da nicht am natürlichsten, daß unser Leib in der Ewigkeit ein geistiges Abbild unsers jetzigen Leibes sein wird?"

diren können, sondern nur mittelst derselben wahrnehmen [1]). Ist nun aber dieses Schauen und Erkennen durch das leibliche, überhaupt durch die Sinne der verklärten Leiblichkeit vermittelt, so liegt es auf der Hand, daß Gott als absoluter Geist in diesen Sehkreis nicht fallen kann. Das Auge wird zwar das geistig Sinnliche zu schauen vermögen, aber das absolut Geistige, das über alle Leiblichkeit und Räumlichkeit Erhabene wird nimmermehr Gegenstand des unmittelbaren Sehens werden können. Gott müßte sich verleiblichen, in eine räumliche Umgrenzung eintreten, wenn er für die

---

Diese geistige Sinnlichkeit, welche identisch ist mit der verklärten Leiblichkeit, läßt sich sicherlich dem Leibe des auferstandenen Erlösers nicht absprechen.

[1]) Die widrigen Consequenzen, welche Origenes de orat. 31. in Betreff der Gedärme hervorhebt, und die Meinung des Thomas Aq. III. in Suppl. 9, 80. 1., daß diese Gefässe nach der Auferstehung statt ihres jetzigen Inhaltes mit wohlriechenden Essenzen gefüllt sein werden (vgl. Strauß, die christl. Glaubenslehre II. 649.), sind beide gleich falsch. Der Bauch wird vernichtet werden 1 Kor. 6, 3. (vergl. Hofmann Weiss. und Erf. I. 66.); er ist kein Moment der ursprünglichen Idee des Menschen. Dagegen stehen wir nicht an zu behaupten, daß die Verklärten ein Angesicht haben, und dieß schon darum, weil das Angesicht die individuelle Persönlichkeit am entschiedensten und schärfsten abspiegelt. Ein verklärtes persönliches Wesen ohne Angesicht würde der Idee der Schönheit nicht entsprechen, welche in der Herrlichkeit in ihrer ganzen Fülle walten wird. Diese Annahme ist schon darum unmöglich, weil die Persönlichkeit des Verklärten ihres leiblichen significanten und adäquaten Ausdrucks bedarf. Auch ein Mund wird ihm darum nicht abzusprechen sein. So gewiß die Seligen keine Einsiedler sind, sondern in der innigsten persönlichen Verbindung und Gemeinschaft stehen, so gewiß haben sie auch ein Organ, um die überschwenglich reichen Erfahrnisse der Gnade und Wahrheit gegenseitig auszutauschen und, was sie im tiefsten Grunde ihres Geistes bewegt, in Lob und Preis und Ruhm vor Gott und dem Lamme überströmen zu lassen. — Man sehe wohl zu, was man aus den Seligen macht, wenn man diesen in der Schrift gegründeten Realismus nicht zuläßt. Uebrigens wollen wir selbstverständlich mit diesen wenigen Bemerkungen weder diesen Gegenstand, noch die Lehre von einer Natur in Gott erschöpfen oder die Annahme einer Leiblichkeit Gottes gründlich niederlegen. Dazu bedürfte es einer umfassenden Darstellung der Lehre von Gott, wozu hier nicht der Ort ist.

Verklärten anschaubar werden sollte, oder mit andern Worten: er müßte sich seiner absoluten Erhabenheit entäußern.

Endlich verkennt man auch durch die Annahme der Sichtbarkeit Gottes und der damit auf's Engste verbundenen unmittelbaren Gemeinschaft mit ihm die eigenthümliche Würde Christi, des einzigen und ewigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, sowie der Schöpfung überhaupt. Wie er von Anfang an Joh. 1, 1—3. Hebr. 1, 1—3. Kol. 1, 15 ff. schlechthin dieser Mittler ist, so wird er es auch in alle Ewigkeit hinein bleiben. Solche Aussagen wie: „Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren; Niemand kommt zum Vater als durch mich; wer mich siehet, siehet den Vater," sind im prägnantesten Sinn zu nehmen. Auch können sie nicht dahin gedeutet werden, als ob der Sohn nur die Aufgabe habe, den Zugang zum Vater zu vermitteln und wenn sie erfüllt sei, sein Amt niederzulegen. Die Berufung auf Joh. 16, 22—26. und die Beziehung d. St. auf die Parousie Christi [1]) oder auf die Auferstehung [2]), was gegen den Zusammenhang wäre, ist schon darum werthlos, weil auch dann noch nur dem Gebet im Namen Jesu Erhörung verheißen ist, und weil der Vater immer nur diejenigen liebt, welche den Sohn Gottes lieben (V. 27.), in denen der Vater das Bild Christi erkennt, die mithin in dem Geliebten angenehm gemacht sind. Jene Aussprüche Christi wollen daher keineswegs sagen, daß man, wenn man mit dem Vater in Verbindung getreten sei, der Vermittlung des Sohnes nicht mehr bedürfe, denn diese Verbindung und Gemeinschaft mit Gott ruht stets in der freilich nicht äußerlich zu fassenden, sondern in der innerlichen Vermittlung Christi in der Seele des Menschen, in welchen er durch seinen Geist, der alles von dem Seinen nehmen wird (Joh. 16, 14.), verklärt worden ist. Dieses Amt des Geistes Christi kann aber niemals aufhören und wird auch in der Ewigkeit fortdauern. Die Gemeinschaft

[1]) Gegen Luthardt zu dies. St.

[2]) Gegen Ebrard zu dies. St.

mit Gott ruht mithin stets in der Vermittlung durch den Sohn. Der Sohn ist daher der absolute Mittler zwischen Gott und der Creatur und alles, was die Schrift von einer Gemeinschaft mit Gott, von einem Schauen Gottes redet, darf nur so verstanden werden, daß wir durch den Sohn und im Sohne Gemeinschaft mit dem Vater haben und in ihm den Vater schauen. Der Sohn ist die Grenze zwischen Gott und dem Geschöpf, die das Letztere niemals überschreiten kann. Wir sehen Gott, soweit der Sohn in uns Gestalt gewonnen, so weit wir von einer Klarheit zur Andern in das Antlitz Christi verklärt worden sind, aber wir sehen ihn immer nur im Sohne[1]). Das Sehen des Vaters im Sohne, die Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn ist höchstes, letztes Ziel der Rathschlüsse Gottes, aber es vollzieht sich nur in der Offenbarung durch den Sohn. Diese Worte sind in dem gleichen absoluten, also ewig gültigen Sinn zu fassen, wie die unmittelbar vorhergehenden: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater." Man behauptet endlich ein directes Sehen Gottes von Seiten der Vollendeten, weil man meint, es werde dadurch eine größere Fülle der Herrlichkeit Gottes aufgeschlossen. Dieß ist nach zwei Seiten hin ein Irrthum. Denn erstens liegt darin die Annahme, daß nicht alle Gottesfülle in Christo wohne, und zweitens daß Gott ohne Christo dem Menschen etwas geben oder eine Gemeinschaft mit ihm aufrichten wolle und könne. Nach dieser Ansicht bedarf das directe Schauen Gottes Christum nicht mehr. Wer diese Stufe erstiegen hätte, für den würde der Sohn Gottes nur noch so viel Werth haben, als die Sprossen der Leiter, die, nachdem das Ziel erreicht ist, hinter uns liegen und nicht weiter beachtet werden. Der Sohn Gottes würde das Amt eines Mittlers nur da-

[1]) Wilh. Hoffmann, a. a. O. S. 43. „Unser Anschauen und Verstehen Gottes im Himmel ist und bleibt durch Jesum Christum vermittelt. — Gott außer Christo anschauen, wäre die furchtbarste Verdammniß, denn wir würden ihn anschauen außer der Erlösungsgnade in seiner vollkommenen Heiligkeit und seinem ewigen Grimm gegen alles Böse."

rum übernommen haben, damit er es überflüssig mache. Wir können seiner zwar immer in dankbarer Erinnerung gedenken, denn durch seine Hülfe haben wir dieses große herrliche Ziel erreicht, allein die Gemeinschaft, in welcher wir schließlich mit dem Vater stehen, ist doch — nach dieser Ansicht — unvergleichlich köstlicher als die Gemeinschaft, die wir mit ihm durch Christum auf dem Wege dahin hatten. Die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Vater würde jedenfalls den Sohn entbehren können. Wer also ein directes Schauen Gottes, eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, die nicht stets und in alle Wege durch Christum vermittelt ist, behauptet, der muß das Schauen des Vaters im Sohne und die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne für etwas Geringeres, für eine Vorstufe zu jener halten, eine Ansicht, welche die absolute Würde des Sohnes Gottes verkennt und verleugnet.

Bei der Betrachtung der Stellen der heil. Schrift, welche für die absolute Unsichtbarkeit Gottes sprechen, wurde eine der wichtigsten und überzeugendsten übergangen, weil sie nur durch die genaue Erörterung des Zusammenhangs, in welchem diese Aussage steht, in ihrem ganzen Umfang und in ihrem vollen Lichte verstanden werden kann. Sie wird uns im folgenden Paragraphen beschäftigen.

§ 2.

Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborne vor aller Creatur.

Kol. 1, 15. 16.

Nach dem gewonnenen Resultat ist Gott an sich und seinem Wesen nach schlechthin unsichtbar und kann weder diesseits noch jenseits, weder in diesem noch in jenem Leben gesehen werden. Gott wird daher niemals unmittelbar, sondern nur durch eine Offenbarungsform in die Erscheinung treten, die mithin nicht Gott κατ' ἐξοχ. sein kann, und in welcher dennoch die ganze Fülle der Gottheit wohnen wird. Wenn

teres nicht der Fall wäre, so könnte sie keine adäquate Offenbarungsform Gottes sein; aber nicht minder wird sie sich durch irgend eine specifische Eigenthümlichkeit, welche zum Wesen und Begriff dieser Offenbarungsform gehört, von Gott selber unterscheiden. In Kol. 1, 15 ff. deutet der Apostel diesen Unterschied an. Wir betrachten indeß diese Stelle nur so weit, als es unsere Aufgabe erfordert [1]).

Zuvörderst ist die Verbindung mit dem Vorhergehenden in's Auge zu fassen und sodann zu untersuchen, was wir unter der Macht der Finsterniß (ἐξουσία τοῦ σκότους) und unter dem Reiche des Sohnes der göttlichen Liebe (βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) V. 13. zu verstehen haben.

Der Apostel rühmt zuerst in Worten des Dankes gegen den Gott und Vater des Herrn Jesu Christi den durch das Wort der Wahrheit im Evangelium erzeugten, in der Liebe thätigen Glauben und bezeugt sodann, wie er für die Heiligen zu Kolossä bitte, daß sie erfüllet werden mit der Erkenntniß des göttlichen Willens in allerlei geistlicher Weisheit und Verständniß, damit sie würdiglich wandeln dem Herrn und wachsen in der Erleuchtung und Heiligung. Sodann ermuntert er sie zum Dank gegen den Vater, welcher sie errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniß und versetzet in das Reich des Sohnes seiner Liebe durch die von diesem gestiftete Erlösung (V. 12—14.).

Unter der Obrigkeit der Finsterniß oder vielmehr unter „der Gewalt, welche die Finsterniß hat," ist nicht [2]) die bestimmende Macht der nichtchristlichen Menschheit zu verstehen, denn damit ist weder die extensive, noch die intensive

[1]) Die Erklärung derselben von Schleiermacher, Stud. und Krit. 1832. S. 497 ff. vgl. des. Werke zur Theologie, Bd. 1. S. 321 ff., welche sie auf das Gebiet des Moralischen beschränkt, lassen wir, weil völlig unhaltbar, unberücksichtigt. Vgl. J. C. Osiander, über Kol. 1, 15—20. in der Tübing. Zeitschr. für Theol. 1833. I. 104. II. 129. Bähr, Nachtrag im Comment. über ds. Bf. S. 321. Fr. Bleek. Der Brief an die Hebr. zu Kap. 1, 2.

[2]) Gegen Meyer, Handbuch über die Briefe an die Kol., Phil. ꝛc. 2. Auf. zu Kol. 2, 13.

Bedeutung dieses Ausdrucks erschöpft. Die Gewalt der Finsterniß ist concentrirt in dem Fürsten derselben, welcher durch seinen Abfall von dem Vater der Lichter ihr Urheber ist. Der Apostel hätte daher auch hier wie Apostelg. 26, 18. „die Gewalt des Satans" sagen können, aber es geschieht dieß nicht, weil er den Gegensatz gegen das Erbtheil der Heiligen im Lichte in „der Gewalt der Finsterniß" hervorheben will. Dieser Ausdruck ist mithin in dem Umfang zu fassen, wie wir ihn früher [1]) bestimmt haben: „die Gewalt, welche die Finsterniß besitzt." Wie das Erbtheil der Heiligen im Lichte in der übergeschöpflichen Herrlichkeit liegt, so hat auch die Gewalt, welche die Finsterniß hat, ihren Anfang nicht erst in der Menschheit genommen, sondern ihr Ursprung liegt vor ihrer Geschichte. Vermöge der Gewalt, die ihr eignet und die sie ausübt, beherrscht sie aber auch die Menschheit [2]). Ihr sind alle verfallen, so lange sie nicht errettet (ἐρρύσατο) sind. Zwar kann für ἐξουσία die Bedeutung: „Reich, Gebiet" im N. T. nicht erwiesen werden, aber sie liegt ihr zu Grunde; wenigstens kann nach der hl. Schrift (Matth. 12, 26.) nicht geleugnet werden, daß ein Reich besteht und schon vor der Gründung unserer Erde Bestand hatte, dessen Fürst und Gewalthaber Satan ist. Diesem Reiche Satans oder der Finsterniß gegenüber wird nun wohl auch der Begriff des Reiches des Sohnes zu bestimmen sein. Wir können unter demselben weder „die christliche Kirche" [3]), noch „das inwendige ethische Reich" [4]), noch das „Messiasreich" [5]) verstehen. Auch genügt es nicht, das Reich Gottes als ein ewiges zu betrachten, weil es „in der Idee und dem Willen Gottes präformirt ist" [6]). Das Reich

[1]) I. 276.

[2]) Vgl. meine Schrift: Die Einheit der Urgeschichte. S. 138.

[3]) Gegen Bähr, Huther u. A. zu d. St.

[4]) Gegen Ohlshausen zu d. St.

[5]) Gegen Meyer zu d. St.

[6]) Gegen E. F. Schmid, Bibl. Theol. des N. T. S. 269. Das Reich der Himmel ist zwar in diesem Sinne ein ewiges, allein es ist auch von Anfang der Schöpfung gegründet und bereitet worden, Matth.

Christi kann seinen Anfang nicht erst mit seiner Erscheinung im Fleisch oder mit der Vollendung der Erlösung genommen haben, sondern ist wenigstens so alt als die Gewalt der Finsterniß. Ja die letztere, weil sie nichts Ursprüngliches ist und sein kann wie das Licht, setzt das Reich des Sohnes, welches ein Reich des Lichtes und Lebens ist, voraus und kann nur durch Abfall von ihm das Licht in Finsterniß, das Leben in Tod verkehrt haben. Dieses Reich Christi ist ein jenseitiges, Matth. 5, 3. 10.; 7, 21.; 8, 11.; 13, 43.; 16, 28.; 20, 21.; 25, 34.; 26, 29. und Paral. Mark., 9, 1.; 14, 25.; Luk. 9, 27.; 12, 32.; 13, 28. 29.; 19, 11.; 21, 31.; 22, 16.; 18, 29. 30.; 23, 42.; Apostg. 14, 22.; 1 Kor. 6, 9. 10.; 15, 24. 50.; Gal. 5, 21.; Kol. 4, 11.; 2 Thess. 1, 5.; 2 Tim.

25, 34. Die Schöpfung, wie sie aus Gottes Hand hervorging, konnte uranfänglich nur als Reich Gottes Bestand haben. Wenn es auf der Erde noch nicht ist und daselbst erst gegründet werden soll, so deutet dieß darauf hin, daß sie ihre ursprüngliche Bestimmung verloren hat. In ihrem jetzigen Zustande ist auf ihr nicht nur kein Reich Gottes, sondern das Gegentheil, der Widerspruch gegen dasselbe. Wie ihre Bewohner als Finsterniß bezeichnet werden (Joh. 1, 5.), so ist auch die Beschaffenheit der Erde — ihr Charakter — die Finsterniß. Die ethische und die physische Finsterniß decken und entsprechen sich. Darum heißt es, daß in Christo das Reich Gottes, das ein Reich des Lichtes und des Lebens ist, *nahe* herbeigekommen sei. Wie das All der Dinge (Kol. 1, 17.), so besteht auch das Reich Gottes von Anfang in ihm. Es kann daher seinem Wesen nach, das nicht von dieser Erde ist, auch nicht mit äußerlichen Geberden kommen, vielmehr erbaut es sich vorerst nur innerlich und geistlich in den Herzen derer, die den König desselben aufnehmen und im Glauben an ihn die Macht erhalten, Gottes Kinder zu werden. Sie sind nicht mehr von der Welt, weil sie das Wesen des Reiches der Himmel, — der Herrlichkeit — in sich aufgenommen haben, aber die Welt bleibt, was sie ist — eine unter der Gewalt der Finsterniß stehende Welt. Sie bleibt dieß vor der Hand, bis der Rathschluß Gottes erfüllt ist, bis der Herr mit seiner Erscheinung und mit *seinem Reiche* (2 Tim. 4, 1.) kommen und ein neuer Himmel und eine neue Erde werden wird. Denn auch die Verheißung muß in Erfüllung gehen, daß die Reiche der Welt unsers Herrn und seines Christus werden sollen, Offenb. 11, 15.; 12, 10. Im weitern Sinn hat jedoch auch das Reich der Himmel seine Geschichte, weil es erst am Ende der Zeiten, in der schließlichen Vollendung des Rathschlusses Gottes vollendet werden wird.

4, 1—18.; Hebr. 12, 28.; Jak. 2, 5., und besteht seit Anbeginn der Welt, Matth. 25, 34.; ja es ist ein ewiges, Ps. 145, 13.; Dan. 3, 33.; 4, 31.; 7, 22.; 2 Petr. 1, 11. Es ist nicht verschieden vom Reiche des Vaters, vielmehr hat es ihm der Vater beschieden und ihm die Macht gegeben, es den Seinigen zu bescheiden, Luk. 22, 29. 30. Das Reich der Himmel, deren König er ist, Joh. 18, 36. 37. Offenb. 17, 14.; 19, 16. verhält sich zu dieser Welt wie das Feststehende und Bleibende zum Wandelbaren, Eitlen und Vergänglichen, wie die Wahrheit zur Lüge. Er ist dazu in die Welt gekommen, um von dieser Wahrheit — inmitten dieser Welt der Lüge — zu zeugen. Sein Reich ist endlich von großem Umfang, denn es umfaßt das ganze Reich der Himmel, das Gebiet der heiligen Engel, die durch ihn geschaffen sind und die mithin schon darum, wenn auch keine anderen Gründe hinzu kämen, unter seiner Herrschaft stehen (Matth. 25, 31.; 26, 53.; Mark. 1, 13.; Matth. 8, 38.; 13, 39. 41.; Luk. 2, 26.; 2 Thess. 1, 7.; 1 Tim. 5, 21.; 3, 16. Hebr. 1, 6.). Der Menschensohn kann nur darum die Engel *seine* Engel nennen und sie senden, weil sie seine Unterthanen, die Bewohner *seines* Reiches sind. Ein Reich ohne persönliche Wesen wäre ein Widerspruch in sich selbst. Er konnte übrigens in Wahrheit sagen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," von *der* Welt, die im Argen liegt [1]), über welche die Finsterniß Gewalt hat. Seines Reiches Herrschaft mußte er auf derselben erst begründen und dieses Bruchstück desselben, das sich losgerissen hatte, wieder gewinnen. In dieses Reich sind diejenigen, welche errettet werden, innerlich und wesentlich versetzt. Sie sind jetzt schon Bürger desselben und ihr Name ist in dessen Rollen eingetragen und bestätigt, aber die Herrlichkeit, die ihnen damit verliehen ist, ist noch eine verborgene und wird erst offenbar, wenn der Herr selbst in seiner Herrlichkeit offenbar werden wird Kol. 3, 4. [2]).

[1]) Vgl. Bd. 1. S. 218.

[2]) F. Ch. Baur, Vorlesungen über Neutest. Theol. 1864. S. 71.

Wenn nun der Ap. den König dieses Reiches den Sohn seiner (nämlich Gottes) Liebe (τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) nennt, so ist dieß nicht Genit. subj., d. h. des Sohnes, welches der Gegenstand seiner Liebe ist, sondern er ist der Sohn der Liebe des Vaters darum, „weil Gottes Mittheilung seiner selbst in der Fülle seiner Liebe der Lebensursprung des Sohnes ist" [1]). Es ist zwar richtig, daß anderwärts (Matth. 10, 40.; Luk. 10, 16.; Joh. 5, 23.; 6, 29. 40.; 7, 33.; 12, 45.; 16, 5.; Röm. 8, 3.; Gal. 4, 4.; 1 Joh. 4, 9.) die Sendung des Sohnes auf die göttliche Liebe (Joh. 3, 16.) bezogen wird, allein hier ist von seiner Sendung gar nicht die Rede, sondern von dem ganz eigenartigen Verhältniß, in welchem der Sohn als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborne aller Creatur, als der Erlöser und als das Haupt der Gemeinde zu Gott steht. Der Sohn der Liebe ist das Subject der nachfolgenden Exposition. Sie umfaßt die vorweltliche, die irdische wie die verklärte Existenzweise Christi [2]), und es wird mithin durch die Be-

„Nach Matth. 6, 9. ist der Wille Gottes vollkommen erfüllt und in dem vollkommen erfüllten Willen Gottes ist das Reich Gottes selbst verwirklicht. Was im Himmel geschieht, ist das Vorbild für das, was auf der Erde geschehen soll. In demselben Verhältniß also, in welchem der Wille Gottes auch auf der Erde erfüllt wird, verwirklicht sich das Reich Gottes auf der Erde, es kommt zu uns, entwickelt und verbreitet sich immer mehr in der Menschheit. Das Diesseitige hängt von selbst mit dem Jenseitigen, das Irdische mit dem Himmlischen, die Gegenwart mit der Zukunft zusammen; es ist eine von einem bestimmten Punkt ausgehende durch die Realisirung derselben Idee innerlich zusammenhängende, Erde und Himmel umfassende Entwicklung."

[1]) Geß a. a. O. S. 399., vgl. auch Augustin de trinit. 15, 19. und Ohlshausen zu d. St.

[2]) Geß a. a. O. S. 91. „In Kol. 1, 13—16. wird der unbefangene Sinn stets den Eindruck empfangen, daß hier die Sohnschaft nicht bloß das zweite (irdische) und dritte (himmlisch-verklärte), sondern auch schon das erste (vorirdische) Lebensstadium desselben umfaßte, in dessen Königreich uns der Vater versetzt hat." Er ist der Sohn Gottes wesentlich durch eine vorweltliche Zeugung und dieses Wesen behält er in allen seinen Lebensstadien. In diesem Sinne sagt er selber mit großem Nachdruck: Ich bin vom Vater ausgegangen, Joh. 13, 3.; 16, 27. 28.; 17, 8.

nennung: „Sohn der Liebe Gottes“ das innere Wesen, das in diesen Zuständen das gleiche geblieben ist, bezeichnet. Dieses innere Wesen ist das, was er als der Sohn der Liebe empfangen hat.

Der Ap. will die Reichsherrlichkeit, die Würde und Hoheit Christi schildern und zwar des Reiches, das er als der Sohn der Liebe, der vom Vater ausgegangen ist, von Anbeginn in Folge seiner schöpferischen Wirksamkeit und seiner Dignität als solcher besitzt und auf welches er sich durch die Erlösung das vollgültigste persönliche Anrecht erworben hat. Die Aussage des Ap. wird daher zu eng gefaßt, wenn man sie entweder auf die zeitliche Erscheinung Christi allein, oder auf den Logos allein [1]) nach seiner vorweltlichen innergöttlichen Natur [2]) bezieht. Aber auch die Behauptung [3]): „Was das für ein König ist, in dessen Reiche wir uns versetzt sehen,“ also die Gegenwart desselben ist ausgesagt mit dem Satze: „welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,“ gleichermaßen wie mit dem in denselben Zusammenhang gehörenden: „und er ist das Haupt des Leibes nämlich der Gemeinde,“ wird dem Context nicht gerecht. Denn wollte der Ap. wirklich den König und sein Reich schildern, die Würde und die Hoheit jenes und die Herrlichkeit dieses, so gehört dazu ebenso wohl die Erinnerung, daß er es von Anfang an als das Ebenbild Gottes und der Erstgeborne aller Creatur inne gehabt, wie daß derselbe auch das Haupt der Gemeinde ist, der alles zu ihm

---

[1]) Gegen Calvin, Grotius und Baumgarten-Crusius zuds. St.

[2]) Gegen Calov, Bähr, Ohlshausen und Huther zu ds. St.

[3]) Gegen v. Hofmann, Schriftbew. I. 155., Meyer zu ds. St. und Kahnis, die luth. Dogm. I. 464., welche unter dem Ebenbild den erhöhten Christus verstehen. Nach dem Zusammenhang redet der Ap. zuerst (V. 13. 14.) von dem, was wir dem fleischgewordenen Sohn der Liebe verdanken, zweitens davon (V. 15—17.), wer denn dieser Sohn der Liebe ist, welcher uns errettet hat von der Gewalt der Finsterniß und drittens (18—20.), daß er, weil er als dieses Ebenbild die Erlösung vollbracht hat, das Haupt der Gemeinde ist; das Ebenbild ist er auch abgesehen von der Erlösung, das Haupt der Gemeinde nur durch sie.

selber versöhnt. Bestand schon von Anfang der Schöpfung an ein Reich der Himmel, so fragt es sich: wer war der unmittelbare König desselben. Nach der Ansicht v. Hofmann's ist es Gott, denn von Christo könne keine Rede sein, weil er die Herrschaft erst nach seiner Erhöhung angetreten habe. Allein damit stimmt der Begriff der Offenbarung nicht überein. Gott offenbart sich niemals und nirgends unmittelbar und direct, sondern stets durch den einzigen Mittler, den Sohn seiner Liebe und zwar ebensowohl in der Schöpfung, wie in der Erlösung. Wenn aber Christus der Träger des ganzen Schöpfungsorganismus ist, so wird auch durch ihn die Erhaltung und Regierung der ganzen Welt schlechthin vermittelt sein. Christus ist nicht bloß Weltziel [1]), sondern auch Weltgrund, ja er ist jenes nur, weil er dieses ist. Auch verträgt es sich nicht mit der Würde und dem Verhältniß Christi zur Welt, daß er bloß ideell Weltziel ist, sondern er muß es actu und persönlich sein. Dieß wird auch durch die Aussage, daß in ihm und durch ihn das All der Dinge geschaffen sei, nach welcher er als Grund wie als Kausalität der Welt dargestellt wird, bestätigt. Endlich fragt es sich, ob nicht die Einheit dieses Regiments, ob nicht die Bedeutung, die Christus nach der Erhöhung für das Reich der Himmel hat, durchaus erfordert, daß er schon vorher an der Spitze desselben stand. Das Reich der Himmel ist ja nicht einem irdischen Reiche, in welchem der Sohn dem Vater succediren kann, vergleichbar. Weil die Könige der Erde nur in einem äußerlichen und zufälligen Verhältniß zu ihrem Reiche stehen, darum kann ein solcher Wechsel stattfinden. Ganz anders verhält es sich mit dem Reiche der Himmel, das offenbar in einer organischen Beziehung und Verbindung mit dem König stehen wird, der es beherrscht. Eine solche Beziehung muß aber eine ursprüngliche, von Anfang an bestehende sein; sie kann nimmermehr erst später eintreten. Das Reich der Himmel kann nicht vor seinem Könige existiren,

---

[1]) Gegen v. Hofmann a. a. O. I. 37.

vielmehr wird es seine Grundlage, seinen Ursprung und sein Bestehen allein in ihm, dem persönlichen Ebenbild des unsichtbaren Gottes haben. Wenn dieß nun nach den unbefangen betrachteten Worten des Ap. nicht geleugnet werden kann, wenn er (V. 17.) vor Allem ist, und Alles in ihm bestehet, wenn diese Beziehung zum All der Dinge eine in ihm persönlich vermittelte ist, so ergibt sich von selbst, daß er von Anfang eine königliche Macht und Herrschaft über die Schöpfung besaß und ausübte. Uebrigens wird die Ansicht v. Hofmann's schon dadurch widerlegt, daß die Worte (V. 18.): „und er ist das Haupt des Leibes nicht unmittelbar mit jenen: „welcher ist das Ebenbild" verbunden werden dürfen. Sie beginnen einen neuen Abschnitt, in welchem ausgesagt wird, daß dieses Ebenbild, nachdem und weil es die Erlösung vollbracht hat, auch das Haupt der Gemeinde ist[1]). Die beiden Begriffe: „Ebenbild Gottes" und „Haupt

[1]) Die Gliederung uns. St. wird häufig unrichtig bestimmt. Der Ap. will offenbar die Würde des Sohnes Gottes in seinem Verhältniß zur Schöpfung schildern. Es kann dasselbe der Natur der Sache nach nur zwei Seiten haben. Nach der einen Seite ist das All der Dinge in ihm geschaffen, durch ihn in's Dasein gerufen und bestehet fortwährend in ihm oder wird durch ihn erhalten, nach der andern steht er in genauer Beziehung zur Gemeinde, nämlich als das Haupt des Leibes, als der Anfang und der Erstgeborne von den Todten. Der erste Abschnitt umfaßt V. 15—17., der zweite V. 18—20. Auf gleiche Weise bestimmt auch Bleek, der Brief an die Hebr. Bd. 2. Abth. 1. S. 44. vom grammatischen Standpunkt aus das Verhältniß dieser Verse und fügt noch treffend hinzu: „Daß V. 15—17. den Sohn Gottes nach seiner immanenten (?) Natur und seiner Wirksamkeit schon vor der Fleischwerdung schildere, scheinen mir die sämmtlichen Ausdrücke, deren der Ap. sich bedient, so nahe zu legen, ja so nothwendig zu machen, daß es mir immer schwer wird, mich bei der entgegengesetzten Auffassung der Vermuthung zu erwehren, es habe darauf, wenn auch unbewußt, ein gewisses dogmatisches Interesse nach der einen oder andern Seite hin einen nachtheiligen Einfluß geübt. Ich bemerke hier noch Folgendes: Daß die Bezeichnung „Sohn Gottes" auch in bestimmter Beziehung auf das immanente Verhältniß desselben zu Gott vor der Fleischwerdung gebraucht werden kann, zeigt Hebr. 1, 1. auf's Deutlichste, wo überhaupt ein ähnlicher Uebergang von der Darstellung der vorfleischlichen Natur

der Gemeinde" decken sich keineswegs. Als Ebenbild Gottes gehört der Sohn der ganzen Schöpfung an, als Haupt des Leibes steht er in ganz besonderer Beziehung zur Gemeinde. Das Letztere ist er nicht durch das Erstere, sondern weil er sich die Gemeinde durch sein Blut erworben hat. Er konnte jedoch das Haupt des Leibes nur darum werden, weil er der Erstgeborne aller Kreatur ist[1]). Das überweltliche oder vormenschliche Verhältniß Christi zu seinem Reiche ist im Wesentlichen das Gleiche, wie das nach seiner Erhöhung[2]). Es unterscheidet sich nur etwa so, daß er nun nicht mehr bloß als der Sohn Gottes und als der Mittler und Träger des Schöpfungs-Alls, sondern daß er auch in Kraft der von ihm gestifteten Erlösung der König desselben ist.

Gehen wir nun zur Erklärung der Stelle über, so bedarf es, was den Zusammenhang des V. 15. mit dem vorhergehenden betrifft, nur der nochmaligen Erinnerung, daß sich der Satz „welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren" Gottes auf die Worte V. 13. „des Sohnes seiner Liebe" zurück-

---

und Wirksamkeit des Sohnes Gottes zu seiner Wirksamkeit im Fleische und der darauf gefolgten stattfindet. Daß jener Ausdruck gewöhnlich von dem ganzen in Jesu erschienenen Christus gebraucht ist, hat seinen natürlichen Grund darin, weil Paulus und die N. T'lichen. Schriftsteller überhaupt weit mehr Veranlassung hatten, seine unmittelbar auf die Erlösung des Menschengeschlechts sich beziehende Thätigkeit im Fleisch hervorzuheben als sein immanentes Verhältniß und seine vorfleischliche Wirksamkeit auf die Welt überhaupt als der Logos." Aehnlich auch Meyer zu unſ. St.

[1]) Vgl. Beck, Chr. Lehrw. S. 20.

[2]) Daß nicht bloß, wie Meyer sagt, die Gegenwart seines Erhöhungsstandes, sondern die Gegenwart seiner Reichsherrlichkeit, die er ebensowohl als das vorfleischliche Ebenbild Gottes, wie als das Haupt der Gemeinde besitzt, gemeint sei, dafür spricht auch, daß alle Hauptsätze im Präsens oder im präsentischen Perfect stehen, die untergeordneten aber im Aorist. Dagegen stimmen wir der Bemerkung Meyer's vollkommen bei: „richtig ist nur die Beziehung auf die ganze Person, welche im Zustande ihres jetzigen himmlischen Seins fortwährend dasjenige ist, was ihr göttliches Wesen, an und für sich betrachtet, vor der Menschheit war."

bezieht. Wer und was dieser Sohn der Liebe ist, in dessen Reiche die versetzt werden sollen, welche sich aus der Gewalt der Finsterniß erretten lassen, will nun der Ap. aussagen. Der Sohn der göttlichen Liebe ist der Mittelpunkt, der König dieses Reiches, und steht zu demselben in der genauesten und innigsten Beziehung. Dieses Verhältniß will nun offenbar der Ap. V. 15. näher bestimmen. Durch die Bezeichnung: „Sohn der Liebe" wird der Ursprung des Königs dieses Reiches aus dem Vater, durch die Benennung: „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" sein wesentliches Verhältniß zu Gott, — durch die Worte: „der Erstgeborne aller Kreatur" seine Beziehung zur Schöpfung angedeutet. Als der Sohn der Liebe ist er zugleich dieses Ebenbild, wie dieser Erstgeborne. In ihm ist die Beziehung zu Gott, wie zur Welt in gleicher Weise jedoch so gesetzt, daß auf der letzteren der Hauptnachdruck ruht. Er ist als der Sohn der Liebe nicht die zweite Person der immanenten Trinität, sondern der König seines Reiches; er ist nicht für Gott das Ebenbild, sondern für die Kreatur, und er wird der Erstgeborne aller Kreatur genannt, weil in ihm das All der Dinge auf irgend welche später zu erörternde Weise gesetzt ist. Es ist ein Irrthum, wenn man „Sohn der Liebe" oder „Ebenbild" als Bezeichnungen innergöttlicher Verhältnisse betrachtet. Von der ontologischen Trinität ist hier wie überhaupt in der heil. Schrift nirgends die Rede, sondern von einer Existenzweise Christi, die ihm als dem Mittler zwischen Gott und der Schöpfung zukommt. Als dieser Mittler urständet er nach der einen Seite hin in Gott, nach der andern ist er die persönliche Offenbarungsform, durch welche Gott die Welt schafft, erhält, erlöst und vollendet. In dieser persönlichen Offenbarungsform ist von Anfang das All der Dinge gesetzt, sie ist der Grund, der Träger und Mittler, wie das Ziel der ganzen Schöpfung [1]).

[1]) Kahnis a. a. O. I. 464. „Unter allem, was aus Gott hervorgegangen ist, ist der Sohn Gottes das Erste. Die Zeugung des Sohnes ist der Anfang der Schöpfung, weil was geschaffen ist, in ihm geschaffen (V. 16.), d. h. der Sohn die immanente Mittelursache der Schöpfung ist."

Da der Sohn der Liebe als das Ebenbild Gottes und als der Erstgeborne aller Kreatur die schlechthinige Offenbarungsform der Gottheit ist, so ergibt sich, daß die Worte „des unsichtbaren Gottes" absolut zu fassen sind. Der Sohn ist die sichtbare Offenbarungsform des unsichtbaren Vaters[1]). Diese Unsichtbarkeit Gottes ist, wie sich von selbst versteht, kein Mangel, sondern ein Vorzug. Gott ist seinem Wesen nach so absolut erhaben, daß er sich dem Geschöpf nicht unmittelbar, sondern nur in einer Form offenbaren kann, welche demselben in irgend einer, hier noch nicht näher zu bestimmenden Weise, verwandt ist. Wenn sich Gott zur Offenbarung ent- und erschließt, so wird dieß nicht bloß so geschehen, daß sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit an den Werken (Röm. 1, 20.) verständlich ersehen wird, denn dieß ist nur die Vorstufe zu seiner vollen adäquaten Offenbarung. Die Letztere kann nur darin bestehen, daß er persönlich mit dem Geschöpf in Verbindung tritt. Da aber seine Erhabenheit und Herrlichkeit das Geschöpf

[1]) W. Beyschlag. Zur pauliniſchen Christologie. Stud. und Krit. 1860. S. 444. „Der Ausdruck, dessen sich Paulus für das Gottheitliche der Person Christi bedient: Ebenbild Gottes, bezieht sich in den beiden Stellen, in denen er vorkommt (2 Kor. 4, 4.; Kol. 1, 15.), nicht auf das rein innergöttliche Verhältniß des Vaters und Sohnes, sondern auf die durch den Sohn an uns ergehende Offenbarung des Vaters; in der Kolosserst. ist das durch den Zusatz: „des Unsichtbaren" angedeutet, der uns erinnert, daß der verborgene Vater im Sohne als seinem „Bilde" für uns sichtbar werde." — Daß 2 Kor. 4, 4.: „Ebenbild Gottes" in demselben absoluten Sinn, wie Kol. 1, 15. steht, zeigt V. 6., nach welchem dem Ap. die Erkenntniß der Klarheit Gottes nur im Angesicht Jesu vermittelt wird. Vgl. Kling in Lange's Bibelwerk zu d. St. Was von dem erhöhten Christus gilt, gilt selbstverständlich auch von dem Vorweltlichen. Baur, Vorles. S. 256.: „Christus wird, Kol. 1, 15. das Ebenbild Gottes genannt, weil er der Reflex Gottes ist, in welchem das an sich unsichtbare Wesen Gottes in sichtbarer Gestalt angeschaut wird. Soll also das an sich seiende Wesen Gottes, wie es das Verhältniß Gottes und der Welt nothwendig macht, in die Erscheinung heraustreten, so kann es nur durch ihn geschehen. In ihm sind also Gott und Welt an sich eins." Vgl. fr. Rilliet, Comment. sur l'épitre aux Philippiens, p. 186.

weder fassen noch ertragen kann, so wird er in einer von ihm unterschiedenen, aber mit ihm in der innigsten Lebens- und Liebesgemeinschaft stehenden und dennoch — auf der andern Seite — dem Geschöpf zugewandten und damit ihm zugänglichen anschaubaren, eine innige Lebens- und Liebesgemeinschaft ermöglichenden persönlichen Form sich offenbaren. Gott selbst tritt in derselben, oder in seinem Ebenbilde aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit hervor. Weil der Sohn dieses Ebenbild in einem ganz einzigartigen Sinne ist, konnte er in Wahrheit auch in seiner dasselbe nicht schlechthin verhüllenden Knechtsgestalt sagen: „wer mich siehet, siehet den Vater." Es ist daher völlig verfehlt, wenn einige[1]) auch dieses Ebenbild als ein unsichtbares betrachten; aber auch mit denjenigen können wir nicht übereinstimmen, welche[2]) die Sichtbarkeit des Ebenbildes nicht auf den vor- und überweltlichen, sondern auf den fleischgewordenen und erhöhten Christus beziehen. Der Ap. spricht, V. 15—17., weder vom erhöhten Christus und noch viel weniger von seiner irdischen Erscheinung, sondern von dem vorweltlichen, in und durch welchen persönlich das All der Dinge geschaffen worden ist. Man muß dem Context Gewalt anthun, wenn man ihn anders verstehen will. Sehr richtig bemerkt übrigens Meyer: „Die Unsichtbarkeit kommt der Gottheit an sich zu, sofern sie nicht in ihrem Ebenbild sich darstellt, dahingegen im Begriffe von „Ebenbild" nothwendig auch die Anschaubarkeit gesetzt ist, welche hier noch besonders durch das Prädicat: „unsichtbar" antithetisch angezeigt wird."

Gegen die Sichtbarkeit des Ebenbildes Gottes spricht sich außer den oben genannten auch Bähr[3]) sehr entschieden

[1]) Gegen Chrysost. Theophyl. u. A.

[2]) Gegen Meyer zu dss. St.; v. Hofmann, I. 155.; Kahnis, I. 464. Das Prädicat der göttlichen Ebenbildlichkeit wird von den ältesten Zeiten her in der Kirche stets zunächst auf den vorweltlichen Sohn Gottes bezogen. Vgl. die St. bei Petav. de Theol. dog. T. II. l. VI. c. 5—7. Ebenso auch von Delitzsch, Hebrbrief. S. 8.; Geß a. a. O. S. 90.; Weiße, Stud. und Krit. 1844. S. 954.

[3]) A. a. O. S. 56.

aus. Es könne so wenig sichtbar werden als der Logos Joh. 1, 1. Für die Richtigkeit dieser Behauptung sollen die Worte V. 16.: „denn in ihm ist alles geschaffen, auch das Unsichtbare" zeugen. Denn wäre das Ebenbild etwas Sichtbares, so würde das Unsichtbare durch ein Sichtbares erschaffen worden sein, was nicht möglich sei. Die Frage, ob auch dem Logos das Prädicat der Sichtbarkeit zukomme, werden wir später beantworten. Der andere Grund aber ist ohne Bedeutung. Der Begriff der Unsichtbarkeit ist nach der heil. Schrift bald ein absoluter, bald ein relativer, je nach dem Gegenstand, auf den er sich bezieht. Ihr zufolge ist Gott absolut unsichtbar, denn wenn er selbst in die Erscheinung treten könnte, so würde er keiner Offenbarungsform bedürfen. In dem Ebenbilde dagegen ist ebensowohl das Sichtbare, seinem Grundwesen nach nämlich die himmlische und irdische Region, so weit sie uns in die Augen fällt, gesetzt, welches, selbst die Engel der Himmel nicht ausgenommen, zeitlich und wandelbar ist, wie das unsichtbare das nicht augenfällig und noch verborgen ist, das Allerheiligste oder die Herrlichkeit, welche durch alle Zeitentwicklung 2 Kor. 4, 18. Jes. 51, 6. hindurchwährt und „mit der sichtbaren Welt wesentlich in einer und derselben Lebensabhängigkeit von Gott in Christo in Bezug auf Anfang, Fortgang und Ziel Röm. 11, 36. steht" [1]). Aehnlich verhält es sich mit der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Ebenbildes Gottes. Daß wir keine solche Sichtbarkeit meinen, die in die Sinne fällt und mit den irdischen Augen wahrgenommen werden kann, sollte keiner Erinnerung bedürfen. Sie ist für diejenigen, welche im Glauben und nicht im Schauen leben, noch eine verhüllte, bleibt aber dennoch ihrer Bestimmung nach, was sie ist. Seine Unsichtbarkeit ist mithin eine relative. Das geöffnete innere Auge konnte die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes einst während seines Wandels auf Erden schauen und erkennen, welche Behauptung keineswegs im Widerspruch mit

[1]) Beck, a. a. O. S. 174.

1 Joh. 1, 1.; Joh. 1 14.; 2 Petr. 1, 16. steht. Sichtbar ist er ferner als der Erhöhete im Himmel. Wenn er aber erst sichtbar in Folge seiner Menschwerdung geworden wäre, und wenn er diese Sichtbarkeit im Stande der Erhöhung beibehalten müßte, wenn endlich die Unsichtbarkeit ein Prädicat der Erhabenheit ist, so würde seine jetzige sichtbare Existenzweise im Himmel ein Zustand fortdauernder Erniedrigung im Vergleich mit seinem vorweltlichen sein. Es leuchtet mithin ein, daß dem Ebenbilde eben als solchem die Sichtbarkeit zukommen muß. Sie kann in dem angedeuteten Sinn dem vorweltlichen Christus um so weniger abgesprochen werden, da er als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und als der Erstgeborne aller Kreatur an der Spitze der Schöpfung steht, ohne jedoch selbst geschaffen zu sein. Er ist zu dem Endzweck gezeugt (πρωτότοκος), um den unsichtbaren Gott zu offenbaren; wie könnte er nun doch selbst wieder unsichtbar sein? [1])

In wiefern nennt nun aber der Apostel den Sohn der Liebe das Ebenbild des unsichtbaren Gottes? Dieser Begriff schließt, wie schon bemerkt wurde, ein zwiefaches in sich; es ist nach der einen Seite hin Gott zugewandt, denn es ist sein Bild und nicht minder ist es der Schöpfung zugekehrt, denn es ist nicht für Gott das Ebenbild, sondern für das All' der Dinge, oder vielmehr für die Spitze desselben: die persönlichen Wesen. Beide Beziehungen werden in ihm zu einer persönlichen Einheit verbunden sein. Da sich der Ap. nicht weiter über Begriff und Bedeutung dieses Ebenbildes ausspricht, so sind wir zu der Annahme berechtigt, daß die

[1]) Aehnlich sagt auch Philippi, a. a. O. II. 210. „Als Offenbarer der Gottheit ist der Sohn das Bild Gottes, daher auch der Ausdruck: Bild des unsichtbaren Gottes Kol. 1, 15. In dem Bilde spiegelt sich die charakteristische Eigenthümlichkeit des Abgebildeten wieder;" und Osiander, a. a. O. S. 130. „der Begriff des Offenbaren und Sichtbaren liegt eigentlich in dem Würdebegriff: „Ebenbild" und schließt sich genau an das Amt Christi an V. 14., sofern er als Oberhaupt des himmlischen Reiches die göttliche Herrlichkeit von sich ausstrahlt und mittheilt Joh. 17, 24. Kol. 3, 4."

Gemeinde schon früher mündlich darüber belehrt worden ist, oder was wahrscheinlicher, daß sich der Ap. auf anderweitige schon bekannte Lehren bezieht, welche er durch seine Darstellung ebensowohl anerkennt, wie berichtigt. Meyer nennt zwar diese Annahme eine ungehörige, aber ohne Grund. Wie der Brief an die Kolosser beweist, waren in jener Zeit theosophische Anschauungen verbreitet, welche, weil sie Wahres und Falsches enthielten, und weil sie in einer gewissen Verwandtschaft mit den Grundlehren des Evangeliums standen, von dem Ap. nicht ganz unberücksichtigt gelassen werden konnten. Mit Recht sagt daher Steiger [1]), nachdem er einige kabbalistische Aussprüche aus dem Buche Sohar über das Ebenbild Gottes mitgetheilt hatte: „Man erwäge die gesammte Idee vom Ebenbilde Gottes (in Gott und den Menschen) innerhalb jener Theologien, und man wird nicht zweifeln können, ob es am Platze war, als Ap. sich darüber auszusprechen und zwar gerade das zu erklären, wer und in welchem Verhältnisse zur Schöpfung das Bild Gottes sei." Auch Hengstenberg [2]) bemerkt: „Diese Stellen (Kol. 1, 15.: Hebr. 1, 3.) haben schon an sich etwas Fremdartiges. Man fühlt durch, daß sie die betreffende Lehre nicht erst einführen, sondern auf schon Vorhandenes hinweisen, zuletzt auf das A. T., welches allein eine sichere Bürgschaft gewähren konnte. Nur in Bezug auf die Ausdrucksweise können sie sich der damaligen jüdischen Theologie anschließen."

Indessen nur der Ausdruck ist aus der jüdischen Theologie entnommen, nicht aber der Begriff selbst, noch auch sein Inhalt. Beides konnte dem Ap. nur aus der Quelle kommen, aus welcher er alle Wahrheit empfangen hat. Welches ist nun der Inhalt des Begriffes: Ebenbild? Es ist das Wort: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde" verglichen worden [3]), allein jener Ausspruch bedarf selbst der

[1]) Der Brief Pauli an die Kol. S. 136. Vgl. auch Bähr a. a. O. S. 55.

[2]) Christologie. Bd. 3. Abth. 2. S. 67.

[3]) So Grotius und Baumgarten-Crusius zu uns. St.

Erklärung und kann, an und für sich betrachtet, kein Licht über die Bedeutung des Ebenbildes, das der Sohn der göttlichen Liebe ist, geben. Aehnlich verhält es sich mit der paulinischen Bezeichnung des Mannes im Gegensatze zum Weibe, daß er das Ebenbild und die Herrlichkeit Gottes sei 1 Kor. 11, 7., denn wenn man diesen Ausdruck dahin erklärt [1]): „Was der Mensch der körperlichen Welt gegenüber ist, sonderlich der Mann im Unterschiede vom Weibe, das ist Christus gegenüber der Welt überhaupt, sonderlich im Unterschiede von der Gemeinde, die sich zu ihm wie das Weib zum Manne verhält, als deren Haupt," so wird wohl eine Beziehung des Ebenbildes zur Schöpfung genannt, aber über das Wesen desselben, und worin denn diese Beziehung als deren Haupt begründet ist, erhalten wir keinen Aufschluß. Der Ap. wird uns aber darüber nicht ohne Belehrung gelassen haben. Gerade je eigenthümlicher dieser Ausdruck ist, um so mehr dürfen wir erwarten, daß er sich darüber ausgesprochen haben werde, wie und wodurch er es ist. Es geschieht dieß in den Worten Kol. 2, 9.: „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Wenn wir nun diese Aussage auf das Ebenbild des unsichtbaren Gottes beziehen, so treten wir damit in Widerspruch mit der Ansicht der meisten Exegeten, welche sie nicht von Christo in seinen verschiedenen Lebensstadien, mithin auch von seiner vorweltlichen Existenzweise, sondern entweder einzig und allein vom erhöhten Christus [2]), oder dem fleischgewordenen [3]) verstehen. Der Ap. redet zwar auch von dem erhöhten Christus, wie dieß namentlich aus Kap. 3, 1 ff. hervorgeht, aber an uns. St. ist diese Erklärung zu beschränkt.

---

[1]) Gegen Hofmann, a. a. O. I. 155.

[2]) So Bähr, a. a. O. S. 165.; B. Hofmann, a. a. O. I. 155.; Meyer, zu dss. St.

[3]) So B. Gerlach und Ohlshausen zu dss. St., welcher sie mit Recht auf Kol. 1, 15. bezieht. Nach Thomasius, Christi Person und Werk. 2. Aufl. II., 23. soll es dem Sinne des Ap. nicht zuwider sein, wenn man das, was hier von dem erhöhten Christus ausgesagt ist, auch von dem auf Erden lebenden gelten läßt.

Vielmehr spricht der Ap. ganz allgemein und will andeuten, was es überhaupt mit Christo, dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes, für eine Bewandtniß habe. Das Präsens, die ganze Fülle der Gottheit wohnt (κατοικεῖ) in ihm, bezeichnet die stetige Gegenwart des Wohnens derselben in Christo, welche niemals und in keiner Existenzweise des Sohnes Gottes unterbrochen worden sein kann [1]). Christus kann seinem innersten Wesen nach in dem erhöhten Zustande nichts anderes sein, als das was er ursprünglich bei Gott war. Er ist zwar Fleisch geworden, aber er hat damit die Fülle der Gottheit nicht ausgezogen oder sich ihrer entleert, denn wie hätte wohl die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, welche weder bloß in seiner ethischen Würde, noch in einer abstracten Berufsausrüstung [2]), sondern in seiner wesenhaften Verbindung mit Gott ihren Grund hatte, durch seine Fleischeshülle hindurchleuchten, wie hätte er in dem Vollsinn des Wortes, wie er es meint, sagen können: „ich und der Vater sind eins; alles was dein ist, ist mein, und was mein ist, ist dein." Wohl hat er die Gestalt Gottes abgelegt und Knechtsgestalt angenommen, aber eben damit wird ausgesprochen, daß er im tiefsten Grunde seines Lebens das, wodurch er in der Gestalt Gottes war, bewahrt hat, auch da, als er die Knechtsgestalt annahm. Die Continuität seines realen Seins in Gott und Gottes in ihm kann auch in seiner fleischlichen Existenzweise nicht abgerissen worden sein; er konnte sich desselben niemals in dem Sinne entäußern, wie es von den Kenotikern behauptet wird. Denn wenn er die Herrlichkeit Gottes während seines Fleischesleben offenbart hat, so mußte sie auch die stets präsente Beilage seines innersten, tiefsten Lebensgrundes sein.

---

[1]) Vgl. Beck, a. a. O. S. 88.

[2]) Gegen Weizsäcker, das Selbstzeugniß des Joh. Christus. Jahrb. für deut. Theol. II. 198, 201. 204. u. s. w. B. Weiß, a. a. O. S. 268 ff. Eine solche Berufsausrüstung müssen alle Kenotiker annehmen, vgl. auch Geß, a. a. O. S. 202.; Thomasius, a. a. O. II. 231. 245. Uebrigens bemerken wir ausdrücklich, daß zu einer Widerlegung der kenotischen Ansicht hier nicht der Ort ist.

Bei einer bloßen Berufs-Ausrüstung konnte er so wenig wie die Propheten und seine Jünger jene Worte aussprechen: „Wer mich siehet, siehet den Vater," welche in dem absoluten Sinn genommen werden wollen, daß er allein der Exeget und Offenbarer des Vaters ist und zwar darum, weil er selbst bezeugt: „Du Vater in mir, und ich in dir, und Alles, was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein," Joh. 17, 10. 21. Was ist denn aber diese Continuität des Seins Gottes in ihm, kraft welcher er hinwiderum im prägnantesten Sinne dieses Wortes in Gott ist, als die Fülle der Gottheit? Wenn sie Christo in dem erhöhten Zustand eignete, so kann er sie in seinem vorweltlichen nicht entbehrt haben. Er ist nichts anderes geworden, als was er ursprünglich als der Sohn der Liebe in seiner vorzeitlichen Existenz war, und nur das kommt hinzu, was er sich durch seine Fleischwerdung, durch sein Leiden und Sterben gewonnen und erworben hat, nämlich die Macht über die abtrünnig gewordene und von ihm abgefallene Welt und — seine Brautgemeinde. Wie will man es denn nur vorstellig machen, daß der Sohn Gottes, welche Benennung doch schon auf eine Identität seines Wesens mit dem Wesen Gottes hinweist, hinterher, nämlich in seinem erhöhten Zustande erhalten haben soll, was er ursprünglich nicht besaß? Dann wäre der vorweltliche und der erhöhte Christus nicht mehr identisch; der Erhöhte wäre ein ganz anderer als der Präexistente. Und wie wollen wir uns ferner den vorweltlichen Bewußtseins-Zustand Christi begreiflich machen? Wenn die Fülle der Gottheit damals noch nicht in ihm wohnte — was dann? War das Object seines Bewußtseins die Kreatur, dann müßte er selbst *geschaffen* sein, was im Widerspruch mit der ganzen heil. Schrift stünde. War aber das Sein dieses Bewußtseins Gott, so kann es eben nur die ganze Fülle der Gottheit sein, denn die Gottheit selbst ist nicht theilbar.

Damit stimmt denn auch *Meyer* überein, nur meint er die Beziehung unf. St. auf den erhöhten Christus fest-

halten zu müssen, weil erst in demselben die Fülle der Gottheit leiblich zu denken sei. Er sagt nämlich: „Wie sie aber in Christo wohne? — in körperlicher Weise (σωματικῶς), d. i. so, daß sie durch dieses Wohnen in Christo in leiblicher Erscheinungsform ist, mit einem Leibe angethan erscheint. Nicht unkörperlich ist sie in Christo, wie vor der Menschwerdung im Logos, Joh. 1, 1., sondern sie ist in seinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21.), so daß sich das in der Gestalt Gottes und das Gottgleichsein, welches schon beim Logos stattgefunden hatte (Phil. 2, 6.), nun im Erhöhungszustande Christi leiblich darstellt." Ebenso sagt auch Hofmann[1]: „leiblich ist nur in Bezug auf seinen Leib der Herrlichkeit gesagt." Diese Erklärung stimmt nun aber wenig mit den Selbstaussagen Christi zusammen, ja sie steht mit ihnen, wenn man sie genauer betrachtet, im Widerspruch. Nach dieser Ansicht ist nämlich die Existenzweise des erhöhten Christus eine andere als die des vorweltlichen. Der vorweltliche ist schlechthin Geist ohne Leib, der Erhöhte ist nicht mehr schlechthin Geist, sondern mit einem Leibe bekleidet. Nun bittet aber der Herr, Joh. 17, 5.: „Verkläre mich mit **der** Doxa, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Sollen wir nun sagen, daß der Vater dem erhöhten Christus eine andere, nämlich eine leibliche Herrlichkeit, gegeben habe, während der Sohn um eine schlechthin geistige, und die gleiche bittet, wie er sie hatte, ehe die Welt war? Gewiß nicht. Der Sohn konnte sich nichts erbitten als das, von dem er wußte, daß es ihm sein Vater gewähren werde. Wenn er nun als der Erhöhte in leiblicher Erscheinungsform existirt, so wird das Gleiche auch für seinen vorweltlichen Zustand in der Herrlichkeit anzunehmen sein. Nach V. 17. will und begehrt er aber auch ferner, daß seine Jünger diese seine vorweltliche Herrlichkeit, welche ihm sein Vater wieder gegeben hat, schauen. Was aber anschaubar ist für das

---

[1]) a. a. O. I. 155. Vgl. ähnlich Bähr zu d. St., vgl. auch Kahnis a. a. O. I. 465.

Geschöpf, muß auch leiblich sein. Wie doch könnte ein schlechthin leibloser Geist von solchen Kreaturen gesehen werden, die mit einem Leibe bekleidet sind, und vermöge desselben auch nur sehen können, was ihnen homogen ist? Sodann ist wohl zu beachten, daß nach dieser von uns bekämpften Ansicht der erhöhte Christus eine ganz andere Existenzweise gehabt hätte, als der vorweltliche. Wir sagen absichtlich: „eine ganz andere," denn den Leib in seinem erhöhten Zustande hat er nicht bloß angelegt, wie man ein Kleid anzieht, noch ist er mit demselben von außen her, mithin zufällig, umkleidet worden, sondern sein Leib wird seinem Geiste adäquat und das Spiegelbild desselben sein. Doch damit ist noch zu wenig gesagt. Er wird in einer nothwendigen Verbindung mit dem Geiste stehen, ja der Leib Christi wird in diesem urständen und sein Princip in ihm haben. Ein Leib, der dem Geiste nicht vollkommen entspricht und der nicht zugleich seine Wurzel in demselben hat, würde eine Fessel für ihn sein. Ein Geist, der in gar keiner innern Verwandtschaft mit dem Leibe steht, mit welchem er umkleidet wird, dem die Potenz der Leiblichkeit völlig fremd ist, würde sich in einem Leibe wie in einem Gefängniß, ja in einem qualvollen Zustande fühlen. Auch müßte man, wenn man dem vorweltlichen Logos einen Leib ab- und dem erhöhten Christus einen Leib zuspricht, zugleich annehmen, daß durch die Menschwerdung Christi in seinen Geist etwas ihm ursprünglich fremdes, nämlich die Tendenz und das Princip der Verleiblichung hineingekommen sei, eine Annahme, die nicht nur völlig unpsychologisch ist, sondern auch mit dem Context in entschiedenem Widerspruch steht, denn es heißt gar nicht daselbst: die ganze Fülle der Gottheit wohnt in ihm, d. h. in einem Leibe oder in leiblicher Erscheinungsweise; denn erstens ist von der leiblichen Erscheinungsform Christi zunächst und unmittelbar gar nicht die Rede [1]). Zweitens kommt das „**in** ihm" (ἐν αὐτῷ) bei

[1]) Die Besprechung der andern Erklärungen des Adverbiums σωματικῶς (vgl. besond. Bähr zu d. St.) können wir auf sich beruhen lassen; es kann weder persönlich heißen, denn die Fülle der Gottheit,

dieser Erklärung gar nicht zu seinem Rechte, denn es ist reine Willkühr, dasselbe in „an ihm" umzusetzen, wie man thun muß, wenn man das leiblich unmittelbar auf den verklärten Leib Christi beziehen will, vielmehr behält es hier seine nächste und ursprüngliche Bedeutung [1]), da die Gottheitfülle nicht unmittelbar zu einer Erscheinungsform werden kann. Auch ist es gegen alle logische Regeln, das „leiblich" auf etwas anderes als auf das Wie des Wohnens der Fülle der Gottheit **in** Christo zu beziehen. Endlich war es nach Kap. 1, 19. das Wohlgefallen Gottes, daß in ihm alle Fülle wohnen solle, woselbst die Bedeutung des **in** ohne Widerspruch anerkannt wird [2]). Diese Fülle soll sich jedoch von der Fülle der Gottheit so unterscheiden, daß diese metaphysisch von dem göttlichen Wesen, jene charismatisch von der göttlichen Gnade gemeint sei. Allein diese Unterscheidung ist unzulässig, da in Christo die göttliche Gnade sich nicht von dem göttlichen Wesen trennen läßt und eine doppelte dem Wesen nach verschiedene Fülle nicht in ihm wohnen kann [3]). Christus wäre nicht der göttliche Offenbarer, wenn nicht die Fülle der Gottheit, oder des göttlichen Wesens in ihm wohnte. Der Ap. führt in V. 19. alles, was er von V. 13 bis 19. gesagt hatte, in seinen tiefsten Grund, auf seine eigentliche Wurzel zurück. Daß Christus das Ebenbild und der Erstgeborne, daß er das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde ist, dieß alles ist in der nach Gottes Wohlgefallen in ihm wohnenden Fülle begründet. Darum hat er das Vermögen wie die Aufgabe, nicht nur die Menschen, sondern

---

die in Christo wohnt, wird ja von ihm als Person unterschieden. Diese Fülle ist nicht die Persönlichkeit selbst, wohl aber der Grund derselben, noch wesentlich und wirklich, denn das wäre eine reine Tautologie, da sich von selbst versteht: wo diese Fülle ist, da ist sie wesentlich und wirklich; σωματικῶς heißt, wie alle Lexica beweisen, nichts anders als corporeus, leiblich. Mit Recht haben daher Bähr, Meyer, v. Hofmann dieser Erklärung den Vorzug gegeben.

[1]) Winer, Gram. 6. Aufl. S. 345.

[2]) Meyer zu d. St.

[3]) Gegen Meyer, S. 197. und 238.

das All der Dinge zu Gott selbst zu versöhnen. Diese Fülle war mithin uranfänglich in Christo, sie war seine Beilage während seines Wandels auf Erden, denn nur Kraft derselben (Hebr. 9, 14.) hat er die Versöhnung bewirkt und sie ist sein Besitz auch im verklärten Zustande, in welchem er die Versöhnung des Alls vollbringt. Kol. 1, 19., ist mithin identisch mit Kol. 2, 9., nur daß der Ap. hier den Begriff der Fülle authentisch durch „Fülle der Gottheit", wie durch die Bestimmung, daß sie leiblich in ihm wohne, erklärt [1]). Der Sinn dieser Aussage kann demnach nur sein, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm, und zwar in körperlicher oder leiblicher Weise wohnt. Der Unterschied des Sohnes Gottes von Gott besteht mithin darin, daß die ganze Fülle der Gottheit, oder das göttliche Wesen, das in Gott in absolut geistiger Weise existirt, in Christo in leiblicher Weise ist. Es ist dieß absolut nothwendig, wenn Gott offenbar werden will. Gott offenbart sich, — sich selber, aber er kann sich nur in leiblicher Form offenbaren, weil das Geschöpf, an welches die Offenbarung ergeht, als leibliches Wesen existirt und wiederum konnte es gar nicht anders denn als leibliches Wesen geschaffen werden, weil nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer Beziehung die Schranke, welche Gott und die Kreatur scheidet, wie auf einander bezieht, Bestand haben sollte. Die Leiblichkeit ist mithin nicht bloß das Ende der Wege Gottes, sondern auch der Anfang derselben. Ja gerade darum, weil von Uran der Grund der Leiblichkeit in Christo gelegt worden ist, kann auch das Ende der Wege Gottes die Leiblichkeit sein.

Es wird sehr anstößig sein, daß wir diese Fülle der Gottheit in Christo als eine leibliche betrachten. Wir können nicht helfen, da der Ap. dieß bezeugt. Um diesen Anstoß wegzuräumen, müßten wir genauer auf das Wesen des Geistes und des Bewußtseins eingehen, was uns an diesem Ort zu weit von unserer Aufgabe abführen würde. Es mögen dar-

[1]) Vgl. Ohlshausen zu Kol. 2, 9.

um nur folgende Bemerkungen hier stehen. Unter der Leiblichkeit der Gottheitfülle verstehen wir selbstverständlich keine materielle. Wenn schon die Leiblichkeit der Engel (worüber später), welche in ihrem Wesen urständet, eine überaus geistige ist, wie viel geistiger wird die Leiblichkeit der Gottesfülle in Christo sein. Es gibt eben, was man wenig beachtet, verschiedene Stufen des Geistseins und der Leiblichkeit von dem Sohne Gottes an bis hinab zu den Geistern der Finsterniß und des Abgrunds. Die Leiblichkeit ist die Voraussetzung aller Geister außer Gott, dem absoluten Geist, und eben das ist ihre Aufgabe, daß sich die unmittelbare Persönlichkeit, welche zugleich mit ihrer Voraussetzung gegeben ist, im freien Gehorsam als das erfaßt, was sie ihrem Grund und Wesen nach ist. Die Persönlichkeit ist in allen Sphären das Product der Freiheit; dieß gilt auch, wie wir uns überzeugen werden, suo modo vom Sohne Gottes. Die Gottheitfülle ist seine innere Voraussetzung, welche er als das Wesen seiner Persönlichkeit erkennend und wollend, also in freier Hingabe an dieselbe zu setzen hat. Da die Macht seines Erkennens und Wollens dieser Gottheitfülle entspricht, so wird er sie sich auch bis zur innersten Wurzel aneignen und sie mithin eben so absolut in das Licht seines Selbstbewußtseins reflectiren, wie ihrer mächtig sein. Eben darum konnte der Ap. von Christo, dem Erhöhten, sagen: „Der Herr ist der Geist," 2 Kor. 3, 17., obgleich er mit einem Leibe bekleidet in der Herrlichkeit ist. Wir sehen wenigstens daraus, daß seine Leiblichkeit kein Hinderniß ist — Geist zu sein. Auch die Leiblichkeit der Gottesfülle wird mithin in keiner Weise im Widerspruch gegen seine Geistigkeit stehen [1]).

---

[1]) Kahnis a. a. O. I. 464. sagt gut: „Wenn der Ap. den Ersterzeugten mit der Kreatur zusammenstellt, so muß ein höherer Begriff gesucht werden, welcher den Erzeugten und das Geschaffene in sich begreift." Die Consequenz dieser Behauptung führt unmittelbar auf unsere Erklärung der Kolosserstelle. Hieher gehört auch jener schon oben mitgetheilte Ausspruch des Irenäus: immensus pater in filio mensuratur. — Eine ähnliche Anschauung spricht auch Stier, Auslegung

Es leuchtet nun aber von selbst ein, daß Christus schon in seiner vorweltlichen Existenzweise, oder von Uran, als er als die Offenbarungsform von Gott ausgegangen ist, diese Fülle der Gottheit als den Inhalt seines Bewußtseins gehabt haben muß, wie daß ihn eben darum der Ap. das Ebenbild des unsichtbaren Gottes nennen konnte. Auch Meyer bezieht Kap. 2, 9. auf Kap. 1, 15., indem er treffend bemerkt: „Sonach wohnt in Christo (— „in seinem Erhöhungszustand" ist wegzulassen) ungetheilt und nach ganzer Fülle das Wesen Gottes, so daß er das wesentliche und adäquate Ebenbild Gottes ist (V. 15), was er nicht sein könnte, wenn er nicht Inhaber der göttlichen Wesenheit wäre." Zu einem ähnlichen Resultat führt uns die Betrachtung der Worte: „Welcher ist der Erstgeborne aller Kreatur [1]). Hofmann bestimmt den Unterschied dieses Prädicats von dem vorhergehenden in folgender Weise: „Nachdem durch die Bezeichnung (Ebenbild Gottes) nicht sowohl Christi Verhältniß zu Gott, als vielmehr sein Verhältniß zur Welt von Gott aus benannt ist, so wird eben dasselbe durch die zweite Benennung von Seiten der Welt her benannt." Welches aber ist die Bedeutung dieses vielbesprochenen und verschieden ausgelegten Ausdrucks? Die Erklärung, welche den Erstgebornen aller Kreatur auf die neue ethische Schöpfung [2]) bezieht, ist eben so falsch, wie die Arianische, nach welcher Christus das erste Geschöpf sein soll. Dem widerspricht

---

des Briefes an die Epheser zu Kap. 3, 9. I. 462. aus: „Lesen wir doch Kol. 1, 16. nicht bloß „in ihm" und „zu ihm," sondern sollen auch im „Erstgebornen vor aller Kreatur" das Mittelglied, menschlich zu reden den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen (der der Speculation solch' Kopfbrechen kostet), der Zeugung zur Schöpfung erkennen." — Die Gottheitfülle ist, um dieß beiläufig zu bemerken, das Gleiche, was Joh. 5, 26. das Leben genannt wird, welches der Sohn, wie der Vater als ein in sich selber habendes, mithin als ein quellenhaftes, jedoch als ein von diesem gegebenes besitzt.

[1]) A. a. O. I. 155.

[2]) So die Socinianer Cathech. Racov. p. 318. ed. Oeder. Grotius, Wettstein, Nösselt, Schleiermacher u. A.

schon die sprachliche Bedeutung des Wortes πρωτότοκος (Erstgeborner), das, wie der Zusammenhang und namentlich das πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν beweist, nicht gleichbedeutend mit Erstgeschaffener ist. Dieser Ausdruck, den Paulus in einem geschichtlich ausgeprägten und gegebenen Sinne gnostischen Speculationen gegenüberstellt, will vielmehr besagen, daß Christus der Erstgeborne aller Schöpfung sei, nämlich alles dessen, was erschaffen ist [1]). In dem Worte: „Erstgeborner" liegt der Begriff der zeitlichen Priorität Christi, sodann ferner, daß er nicht geschaffen, sondern gezeugt oder aus Gott nach seinem freien Wohlgefallen Kol. 1, 19. auf eine für uns unbegreifliche Weise, — den unvordenklichen und vor aller Geschichte liegenden Ursprung und Anfang der Offenbarung bildend — hervorgegangen ist, Joh. 16, 27. 28.; 17, 8. Wie und in welcher Weise der Sohn vor seinem Ausgang im Vater war, darüber enthält die heil. Schrift nicht die mindeste Andeutung, sie beschränkt sich allein darauf, sein Verhältniß zu seinem Vater und zur Welt zu bestimmen. Als dem Erstgebornen kommt ihm ein persönliches Dasein zu, noch ehe irgend etwas geschaffen war, aber er steht als solcher schon in bestimmter Beziehung zur Kreatur, die durch ihn in's Dasein gerufen werden soll. Treffend sagt Steiger [2]): „Der Ausdruck Erstgeborner vor aller Schöpfung unterscheidet demnach den Sohn von derselben ebensowohl dem natürlichen Range, als der Zeit nach, indem er ausdrückt, daß sie sämmtlich nach ihm und durch seine Vermittlung, nicht durch Zeugung, sondern durch Schöpf-

---

[1]) Gegen Meyer zu d. St., vgl. Hofmann a. a. O. I. 155.

[2]) a. a. O. S. 145. Osiander, a. a. O. S. 137. „Mit dem uranfänglichen Sein des Göttlichen in Christo wird zugleich das allen Anfang begründende Wesen und Wirken desselben, mit seiner vor- und überkreatürlichen Würde zugleich seine die Kreaturen einführende und schöpferisch nach sich führende Thätigkeit bezeichnet, analog dem Sein und Gebrauch desselben Wortes in anderer Beziehung." Kahnis, a. a. O. I. 468. „Der Erstgeborne heißt er darum, weil dessen Erzeugung aus dem Vater der himmlische Anfang der Weltschöpfung ist."

ung ihr Dasein erhielt, nicht ein eingebornes, sondern ein freiwillig bewirktes Leben. — Wird die angegebene Unterscheidung festgehalten, so hindert aber auch andrerseits gar nichts in dem Ausdrucke Erstgeborner eine gewisse Annäherung, d. h. gütige, freiwillige Herablassung des Sohnes zu den Kreaturen anzuerkennen, durch welche er sich denselben als ihren ersten, als ihren Anfang, ihr Haupt darstellt."

Dieses Verhältniß ist jedoch ein noch viel engeres, wenn wir die Bezeichnung „Erstgeborner aller Kreatur" genauer betrachten. Hofmann[1]) hat diesen Begriff scharfsinnig entwickelt, wie folgt: „πρωτότοκος ist ebenso gut, wie בְּכוֹר ein untheilbarer Begriff und bezeichnet den sobenannten nicht sowohl nach dem Früher seines Daseins im Vergleich mit dem Dasein anderer Gebornen, als vielmehr nach dem Früher seiner Geburt im Vergleich mit der Geburt Anderer, indem diese nicht geboren würden, oder nicht geboren worden wären, wenn er nicht geboren wäre. Folge dieses Verhältnisses ist seine demselben entsprechende Stellung zu den Anderen. Wenn nun Israel der erstgeborne Sohn Gottes unter den Völkern, 2 Mos. 4, 22., David unter den Königen, Ps. 89, 28., heißt, so ist es die Stellung des Erstgebornen zu seinem Vater, nach welcher das Verhältniß Israels zu den Völkern, Davids zu den Königen, bezeichnet wird. Eine solche Verhältnißbestimmung haben wir nun auch im vorliegenden Falle und der Genitiv: aller Kreatur ist ebenso wenig partitiv gemeint, als von: Erstgeborner abhängig, sondern gewöhnliche Zugehörigkeitsbezeichnung. Christus nimmt im Verhältniß zu allem Geschaffenen die Stellung ein, wie sie ein Erstgeborner zum Hause seines Vaters hat — wie der Erstgeborne zu denen, welche aus demselben Mutterschooße geboren werden, — sie würden ohne ihn nicht leben. Also nicht bloß, daß Christus vor allen Geschaffenen vorgeht, sondern zugleich auch, daß alles geschaffene Dasein durch ihn vermittelt ist, besagt die Benennung: Erstgeborner vor aller

[1]) a. a. O. I. 156.

Kreatur. „Hieher gehören auch noch die Worte Schellings[1]): „Nach den Begriffen des Morgenländers ist der Erstgeborne keineswegs den nachgebornen Brüdern gleich, sondern über sie erhaben, ihr Herr. In dem Begriffe ‚Erstgeborner' liegt also zugleich, daß Christus der Herr alles Geschöpfes ist; er ist der wahre Erbe, d. h. er ist der, den der Vater als Herrn über alles Sein und damit über alle Kreatur eingesetzt hat. Aber so viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt ist, als indem auch das gesetzt ist, worüber er zum Herrn gesetzt, worüber ihm die Herrschaft gegeben wird." Die Kausalpartikel ὅτι (denn), V. 16. deutet mithin ebenso wohl an, daß der Ausdruck: „Erstgeborner" näher bestimmt werden soll[2]), wie daß die Schöpfung in einer durchaus innigen Verbindung mit Christo stehe. Wie der Erstgeborne nicht ohne die Kreatur ist, so kann auch umgekehrt die Letztere nicht ohne den ersteren sein. Die Verbindung ist eine unauflösliche, wie zwischen Grund und Folge, zwischen Ursach und Wirkung. Mit jener wird auch diese gesetzt[3]).

[1]) Sämmtl. Werke. Abtheil. 2. Bd. 3. S. 31.

[2]) Schon Calvin erkennt diesen Zusammenhang zwischen der Erstgeburts- und Schöpferwürde Christi in uns. St. an. Ergo non ideo tantum primogenitus, quod tempore praecesserit omnes creaturas, sed quia in hoc a patre sit genitus ut per ipsum conderetur atque veluti hypostasis aut fundamentum omnium.

[3]) Aehnlich nennt sich der Herr selbst, Offenb. 3, 14., den Anfang der Kreatur Gottes (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ). Es kann dieß entweder heißen: er ist der Anfang der Schöpfung Gottes, so daß Christus sich selbst noch als das erste Geschöpf zur Schöpfung rechnet und dieß ist die Erklärung der Arianer, welcher in neuerer Zeit noch Züllig und Ewald zustimmen. Dagegen spricht aber, daß der Herr niemals und nirgends in der hl. Schrift als ein geschaffener bezeichnet wird, daß sie im Widerspruch mit der Selbstaussage Christi, Joh. 17, 5., auf welcher auch Joh. 1, 1—3. ruht, wie mit der Würde steht, die sich Christus selbst in der Offenbarung beilegt, wenn er sich, Kap. 1, 17., das A und O, den Anfang und das Ende, Kap. 21, 6.; 22, 6., den Ersten und den Letzten und den Lebendigen nennt. Offenbar soll durch diese Bezeichnungen etwas besonderes und Christo ganz eigenthümliches angedeutet werden, denn nur dann haben sie in dem Zusammenhang, in

Was die einzelnen Bestimmungen des V. 16. betrifft, so bemerken wir nur, daß τὰ πάντα alles Geschaffene, die Gesammtheit, das All der Dinge umschließt. Das Folgende: „Das in den Himmeln und das, was auf Erden ist," dient als Erläuterung und ist ein in der heil. Schrift gebräuchlicher Ausdruck, welcher das ganze Universum zusammenfaßt. Die Worte „das Unsichtbare und das Sichtbare" sind schon oben erklärt worden.

In diesem All der Dinge unterscheidet der Ap. Stufen der Würde und Herrlichkeit seiner Bewohner, Throne, Herrschaften, Fürstenthümer und Obrigkeiten. Endlich wird in beiden Versen sehr bestimmt angedeutet, daß der Erstgeborne war, ehe Himmel und Erde, die Gesammtheit des geschöpflichen Seins in die zeitliche Wirklichkeit getreten ist; es wird mithin in diesen Worten implicite die Ewigkeit der Welt geleugnet; sie hat einen Anfang, — wenn auch nicht in der

---

dem sie stehen, einen Sinn. Diesem Sinn entspricht es nur, wenn sie in der Bedeutung: ich bin der lebendige Anfang und Ursprung, das active Princip, durch welches die ganze Schöpfung in's Dasein eingeführt wird (vgl. Bengel, Hengstenberg, Düsterdiek, Ebrard zu ds. St.), genommen werden. Christus ist der Offenbarer des göttlichen Schöpfungsrathschlusses, weil er das lebendige Princip, oder was gleichbedeutend, weil in ihm das All der Dinge gesetzt ist und weil er mithin die Macht über dasselbe besitzt. Ihrem wesentlichen Inhalte nach ist diese Aussage mit Kol. 1, 15. nahe verwandt. Aehnlich sagt auch de Wette zu ds. St.: „Die Vorstellung des Apokalyptikers ist, daß Christus — an der Spitze der ganzen Schöpfung steht, Urbild, Bedingung und Zweck derselben ist." Wenn er aber das active Princip derselben ist, so wird er auch, wie Bengel (Erklärte Offenbarung. 1740. S. 273.) und Ebrard zu ds. St. bemerken, das Haupt, der Fürst derselben sein. Die gleiche Bedeutung haben auch die Worte: Ich bin das A und das O. Offenb. 18, 11. 17.; 2, 8.; 21, 6.; 22, 13. (vgl. Stier, die Reden des Herrn Jesu vom Himmel her. S. 100 ff.), nur daß mit demselben Christus nicht bloß als das Princip (ἀρχή), sondern auch als das Ziel (τέλος) der Schöpfung ähnlich, wie Kol. 1, 16. bezeichnet wird. Treffend sagt Geß a. a. O. S. 111: „Ich bin der Erste und der Letzte heißt deßwegen: „Ich bin die Quelle aller Kreatur, die Kraft, welche ihre Entwicklungsgeschichte treibt, und während sie von ihrem Ausgang zu ihrem Ziele läuft, bin ich derselbe, der ohne Wandel über ihr steht."

Idee Gottes — durch eine Schöpfungsthat. Die persönliche Existenz des Erstgebornen wird daher ebenso entschieden vorausgesetzt, wie die schlechtsinnige Abhängigkeit der Welt von ihm, welche in ihrer zeitlichen Wirklichkeit durch ihn in's Dasein gerufen worden ist.

Wir kommen hiemit zu der äußerst schwierigen Frage, was heißt: „in ihm, dem Erstgebornen ist alles geschaffen (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα? Daß κτιζειν (schaffen) in der heil. Schrift 1 Mos. 1, 1.; 6, 7.; 5 Mos. 4, 32.; (Weish. 1, 14.; 10, 1.; 11, 8.; Sirach 15, 14.; 24, 9.; Jud. 13, 18.); Offenb. 10, 6.; 14, 7. nicht den Begriff des Einrichtens eines Vorhandenen, sondern den des ursprünglichen Hervorbringens hat, wird kaum mehr bestritten, nicht so leicht ist es dagegen zu bestimmen, was die Worte „in ihm" bedeuten und wie diese Schöpfung von der unterschieden werden soll, welche „durch ihn" geschieht. Die meisten ältern Ausleger fassen das „in ihm" gleich dem „durch ihn," was aber weder der Grammatik, noch der Absicht des Ap. entspricht. Nach dieser Ansicht ist das „in ihm" überflüssig, sie läßt es völlig unerklärt, warum der Ap. nicht sofort „durch ihn" gesagt und warum er das „in ihm" mit so großem Nachdruck vorausgesetzt hat. Auch bezeichnet das „Schaffen in ihm" eine Wirksamkeit Gottes, die in dem Erstgebornen stattfindet, von welcher mit den Worten „durch ihn" die persönliche Wirksamkeit des Sohnes der Liebe unterschieden wird. Wir können darum auch denen [1]) nicht zustimmen, welche die beiden Präpositionen folgendermaßen erklären: „in Christo beruhte (ursächlich) der Act der Schöpfung, so daß die Vollziehung derselben in seiner Person begründet war und ohne ihn nicht geschehen wäre. Nicht als ob die causa principalis der Schöpfung (das schöpferische Princip) in Christo gelegen habe, sondern die causa instrumentalis, daher das Folgende „durch ihn" zwar das nämliche Sachverhält-

[1]) So Meyer zu d. St. Winer, S. 372. v. Hofmann, a. a. O. I. 157. Riehm, der Lehrbegriff d. Hebr. Briefs. I. 394. und schon vor ihnen Osiander, a. a. O. S. 143. Eine Widerlegung de Wette's und Huther's dürfte kaum nöthig sein.

niß, aber in anderer Vorstellungsweise aussagt." Denn es liegt auf der Hand, daß das „in ihm" nach dieser Erklärung von dem „durch ihn" nicht wesentlich verschieden ist. Auch bezeichnet das ἐν (in) an und für sich keineswegs eine Ursache und als die letzte Ursache des Schöpfungsaktes wird ausdrücklich der Vater und nicht der Sohn genannt [1]). Die Aussage des Ap. kommt mithin gar nicht zu ihrem Rechte, und doch werden wir uns nicht verbergen können, daß wie das „durch ihn" eine Wahrheit enthält, so wird auch das „in ihm" eine Wahrheit enthalten. Das Schaffen Gottes muß wie all sein Thun einen Erfolg haben, und wenn der Ap. hinzufügt, daß dieses Schaffen „in Christo" stattgefunden, so wird diesem von Gott ausgehenden Schöpfungsakt auch ein Product entsprechen, welches nach den Worten des Ap. das All der Dinge ist. Ueberhaupt wird bei dieser Erklärung verkannt, daß Vater, Sohn und heiliger Geist bei der Schöpfung der Welt, aber jede Person in eigenthümlicher von der der Wirksamkeit der andern Personen gesonderter und genau abgegrenzter Weise, thätig ist. Die Grund- oder die letzte Ursache und zwar als eine wirksame und eine Wirkung, ein Product setzende ist und bleibt der Vater, der Sohn die vermittelnde, der Geist die vollendende Causalität. In jedem Schöpfungsakte, sei es ein physischer oder ein ethischer, concurrirt zwar die Wirksamkeit der drei Personen, aber jede wirkt nach ihrem eigenthümlichen und wesentlichen persönlichen Verhältniß zur Welt, ohne daß jemals die Thätigkeiten der einzelnen Personen in einander übergingen, d. h. der Sohn kann wie der heil. Geist, niemals die Grundursache der Schöpfung sein, noch der Geist der Vermittler in dem Sinne, wie es der Sohn ist. Die Bestimmung: „durch ihn und zu ihm" ist daher keineswegs feierliche Recapitulation [3]), sondern sie tritt als ein neuer selbstständiger Gedanke hinzu. Die Aussage des Ap. würde aber ihres genuinen Sinnes ganz entkleidet, wenn man sie [2]) dahin

[1]) W. Beyschlag, Stud. und Krit. 1860. S. 447.
[2]) Gegen Meyer zu d. St.
[3]) Gegen Meyer zu d. St.

bestimmen wollte: „Alles nämlich ist (von Gott) geschaffen, um von Christo als Erhalter und Regierer abhängig zu sein und seinem Willen und Zweck zu dienen." Denn wie doch könnte Christus die Welt erhalten und regieren, wenn er in gar keiner schöpferischen Beziehung zu ihr stünde? Die Erhaltung und Regierung der Welt setzt die Schöpfung in ihm und durch ihn voraus. Diese richtige Erkenntniß spricht schon Bengel [1]) aus, wenn er das Schaffen „in ihm" als etwas früheres bezeichnet, als das darauf folgende „durch ihn und zu ihm."

Wenn man aber auch dieses Verhältniß der beiden Bestimmungen anerkennt, so sind dennoch wieder zwei Erklärungen möglich, je nachdem man die in Christo geschehene Schöpfung als eine ideelle oder als eine reale betrachtet. Nach jener ist Christus der ideelle Grund alles Daseins, weil er die Ideen oder die ideellen Urbilder desselben in sich trägt, oder weil Christus der persönliche Inbegriff alles zu Schaffenden ist. Diese Erklärung, welche sich schon in der älteren Zeit [2]) findet, wird in der neueren von namhaften Theologen vertheidigt [3]). Man sucht sie in folgender Weise zu begründen. Nach dem theologischen Sprachgebrauch zur Zeit der Apostel faßt der Unendliche, der sich in seinem Sohne, in der Weisheit, nicht nur nach außen offenbart, sondern ewig sich in ihm selbst anschaut und sich seiner bewußt ist, auch in ihm, dem Sohne, seine Rathschlüsse und mithin auch den Rathschluß der Schöpfung der Welt. So schafft der Künstler zuerst sein Werk in sich, in seiner Weisheit und dann schafft er es auch oder stellt es dar vermittelst oder durch sie. Nahe

[1]) Bengel zu d. St. sagt: „ἐν denotat prius quiddam quam mox διὰ et εἰς. Notatur initium, progressus, finis. Ebenso auch Beck, Christl. Lehrw. I. 91.

[2]) So Lyra, und mehrere Scholastiker.

[3]) Kleuker, Paulus, Petrus und Johannes als Christologen. S. 222. Bähr, Ohlshausen, Steiger, zu d. St. Neander, Geschichte und Pflanzung der christl. Kirche. 4. Aufl. II. 804. Hahn, die Theologie des N. T's. I. 92. H. Meßmer, die Lehre der Apostel S. 235. Beyschlag a. a. O. 447.

verwandt damit ist die Ansicht Delitzsch's [1]: „Nicht bloß Philosophie und falschberühmte Gnosis, sondern auch die Schrift weiß und spricht von einer göttlichen Idealwelt, zu welcher sich die Zeitwelt wie die geschichtliche Verwirklichung eines ewigen Grundrisses verhält. Alles was in der zeitlichen Geschichte sich verwirklicht, existirt schon seit ewig als Geistesbild und also als Idee in Gott vor Gott. Alles, was durch Gottes Wort erschaffen worden ist, war vor der Schöpfung ein noch nicht in die Erscheinung, in zeitliche, geschichtliche Wirklichkeit getretenes. Es existirte nur als göttliche Idee."

Auch gegen diese Erklärung erheben sich mehrere gewichtige Bedenken. Für's Erste wird das „in ihm" V. 16. mit dem ganz parallelen „in ihm" V. 17. in ganz gleicher Bedeutung zu nehmen sein; hier ist aber nicht von einem ideellen Bestehen des Alls der Dinge in Christo die Rede, sondern von einem realen und thatsächlichen. Das All der Dinge hat nur darum seinen Bestand in Christo, weil es in ihm geschaffen ist [2]. Für's zweite ist es kaum möglich, das vom Ap. im gleichen Zusammenhang zweimal gebrauchte Wort: „Schaffen" in verschiedener Bedeutung zu nehmen. Schaffen ohne weiteren Beisatz heißt: etwas in's Dasein rufen, was vorher nicht da war, oder nicht so da war, wie es in der geschichtlichen Wirklichkeit ist, wir bezweifeln aber, ob es von Ideen gebraucht werden kann, die ein Künstler in seinem Geiste concipirt, oder von der Erzeugung der Idee des Alls in Gott, von dem Geistesbild in ihm, welches sodann durch den Erstgebornen in die zeitliche Wirklichkeit eingeführt werden soll. Der Apostel würde in diesem Fall das Schaffen zuerst im uneigentlichen und sonst in der heil. Schrift ungebräuchlichen und nachher im eigentlichen, in der Schrift allein vorkommenden Sinn verstehen. Dieß spricht entschieden dafür, daß das „Schaffen" an uns. St. nur im eigentlichen und allein vorkommenden Sinne gefaßt

[1] Bibl. Psychol. S. 37. Hebr. Brief. S. 529.

[2] Vgl. Riehm, a. a. O. S. 395.

werden darf. Man eifert gegen Schleiermacher, welcher dem Worte „Schaffen“ seine physische Bedeutung nehmen und ihm eine ethische unterschieben will, aber machen sich denn diejenigen nicht einer ähnlichen Vertauschung der Begriffe schuldig, welche es am Anfang uns. St. von der Erzeugung der Ideen des Alls verstehen wollen? Zum dritten ist diese Erklärung auch darum unzulässig, weil der Ap. jenes All' der Dinge specificirt und es in seinen einzelnen Theilen namhaft macht, indem er ebensowohl das was im Himmel, wie das was auf Erden, das Sichtbare wie das Unsichtbare, im Erstgebornen geschaffen werden läßt. Diese Worte machen keineswegs den Eindruck, als ob sie von bloßen Ideen zu verstehen seien, vielmehr gilt auch hier, was Meyer [1]) sagt: „Das Schaffen weist auf einen physischen Schöpfungsakt hin, weil es mit ‚aller Kreatur‘ correlat ist, und weil der völlig universelle und in keiner Weise zu beschränkende Ausdruck: ‚Das All der Dinge‘ folgt.“ Zum vierten sagt die hl. Schrift nirgends, daß sich Gott im Erstgebornen selbst bewußt oder im Sohne offenbar werde oder in ihm den Rathschluß der Schöpfung und Erlösung fasse [2]). Dieser Gedanke liegt auch nicht in den beiden St. Ephes. 3, 11.; 2 Tim. 1, 9., welche man dafür anführt. Nicht vom Fassen des Heilsrathschlusses ist in denselben die Rede, sondern von der Offenbarung und Ausführung desselben in Christo, sie geschah nach dem Vorsatz der Weltzeiten in Christo. Wie von Gott in ihm die Welt geschaffen ist, so ist auch in ihm die ganze Ausführung des Rathschlusses Gottes wesentlich begründet. Mit der Schöpfung der Welt in ihm beginnen die Aeonen, die Welt- und Enthüllungszeiten dieser Anstalt des Geheimnisses, und Christus ist wie der Träger des Schöpfungsorganismus, so auch der Mittler des Heilsrathsschlusses von Anfang an. Er tritt

---

[1]) Zu d. St. S. 188. Vgl. auch Baur, Vorles. S. 257.

[2]) Gegen Beck, a. a. O. I. 90.; Martensen, die christl. Dogm. Berl. 1856. S. 109. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre II. 211. Vgl. m. Schrift: die Lehre von der Herrlichkeit. S. 14 ff.

mithin von Uran in die Geschichte wirkend und sie durchwaltend und ihrem im Rathschluß der Zeiten von Gott gesetztem Ziele entgegenführend ein. Zum Fünften würde dem Pantheismus Thür und Thor geöffnet, wenn man unter jenem All der Dinge, das von Gott im Erstgebornen geschaffen wird, die göttliche Idealwelt oder das Geistesbild von der Welt, das in Gott existirt, verstehen wollte. Diese Idealwelt ist, wie wir uns später überzeugen werden, nicht bloß die ideelle Voraussetzung der Schöpfung, sondern etwas sehr reales und zugleich das Ziel, das sie zu erreichen bestimmt ist. Würde das Geistesbild Gottes von der Welt und mithin auch von der persönlichen Kreatur unmittelbar in derselben verwirklicht, so würde sie in ihrer Vollendung in die Sphäre des absoluten göttlichen Lebens selbst hinein versetzt. Gott aber ist und bleibt vom Geschöpf ewig unterschieden, wenn er ihm auch die Fülle seiner Gottheit rückhaltslos erschließt. Sechstens bedarf es kaum der Erinnerung, daß das All der Dinge im Erstgebornen erschaffen und die Idee der Welt in demselben erzeugen, zwei ganz verschiedene Begriffe sind und mit Unrecht als gleich bedeutend betrachtet werden. Auch fragt es sich, wie denn Gott in dem Erstgebornen diese Idee erzeugen konnte. Gott erzeugt nirgends eine Idee bloß als solche im Verstand, sondern sie urständet stets in dem Wesensgrund der Person. Das Verhältniß des Erstgebornen zur Welt würde ein abstractes sein, wenn diese Idee nicht wesentlich in ihm begründet wäre. In den Worten: „Alles was dein ist, das ist mein“ Joh. 17, 10. deutet der Sohn an, daß auch die Idee der Welt in ihm ist, sofern sie im Vater ist. Sie ist mithin ein Product seines eigenen Erkennens und Wollens und kann nur in dem Sinn auf den Vater zurückgeführt werden, weil es das Wohlgefallen des Vaters ist, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt. Wollte man dieß leugnen, so müßte man behaupten, daß zu dieser Gottheitfülle noch etwas Anderes, von ihr Verschiedenes hinzugekommen wäre, aber worin soll denn dieses Andere und

Verschiedene bestehen? Ist sie ferner eine bloße, abstracte Idee, so kann ihr das Prädicat der Allmacht nicht zukommen. Wie Gott selbst nur Schöpfer ist, weil die Idee der Welt in seinem Wesen ihre Wurzel hat, weil sie das freigesetzte Spiegelbild desselben ist, so kann auch der Sohn die Welt nur schaffen, wenn alle Potenzen die durch ihn schöpferisch in der Welt zur geschichtlichen Wirklichkeit kommen, in ihm, in seiner Lebens- und Wesensfülle gegeben sind. Weil in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt, darum war mithin auch die Welt der Potenz nach in ihm gesetzt und dennoch — unterscheidet der Ap. das Schaffen des Alls der Dinge in ihm und dieses Wohnen der Fülle der Gottheit in ihm, in wiefern? wird sich uns später ergeben.

Wir sehen mithin: auch diese Erklärung ist völlig unhaltbar, indessen darf ebenso wenig verkannt werden, daß sie auf dem richtigen Wege zum Verständniß dieser St. ist. Nehmen wir die Worte, in ihrer eigentlichen und in der heil. Schrift allein gebräuchlichen Bedeutung, so ist in demselben von einem Schöpfungsacte, der von Gott aus im Erstgebornen geschieht, die Rede; das Product desselben ist das All der Dinge. Aber wie denn ist es in ihm geschaffen? Da auch die Aussage des Ap., daß durch den Erstgebornen und zu ihm das All der Dinge geschaffen worden, zu seinem unverkürzten Rechte kommen muß, so läßt sich der Annahme einer doppelten Schöpfung, einer *ersten* und *ursprünglichen*, welche von Gott ausgeht, und einer *zweiten* und *nachfolgenden*, welche durch den Sohn Gottes geschieht, nicht ausweichen. Auch in and. St. Joh. 1, 2. 3.; Hebr. 1, 2.; Eph. 3, 9. wird der Sohn als die werkzeugliche oder als die die Schöpfung der daseienden Welt vermittelnde Kausalität bezeichnet. Er wird niemals „*Schöpfer*" genannt, wohl aber wird gesagt, daß sie durch ihn geschaffen sei. Diese Schöpfung kann sich nur auf die zeitliche, geschichtliche Wirklichkeit beziehen, wie denn der Sohn überhaupt als der Erstgeborne dieser Seite der Schöpfung angehört. Wenn nun auch dem ursprünglichen Schöpfungsacte eine Realität

zukommt, so werden durch ihn die Prototypen, die Urprincipien und das Grundwesen der Dinge gesetzt sein[1]). So sagt auch Beck[2]): „Die Schöpfung ist schon in ihm gesetzt und die ganze Lebensfülle, die mit der Zeit in der Schöpfung explicirt wird, ist in ihm, der vor Allem ist, inplicite schon vorhanden und er in sich selbst der Anfang der Kreatur Gottes." Offenb. 3, 14.; Sprüch. 8, 22. „Der Erstgeborne aller Kreatur ist mithin der reale Inbegriff, die Totalität des Alls der Dinge, welche durch ihn und zu ihm in die sichtbare Wirklichkeit eingeführt werden. In ihm wird die ganze Schöpfung von Gott aus thatsächlich begründet, durch ihn gewinnt sie ihr zeitliches sichtbares Dasein, und er ist das Endziel derselben[3]).

---

[1]) ἐκτίσθη bezeichnet den uranfänglichen Akt der Schöpfung des Alls der Dinge, mit welchem die Geschichte im höheren Sinn dieses Wortes beginnt. Er ist die Voraussetzung und die Grundlage alles Geschehens und gehört als solcher zur Geschichte selbst. Sie würde nicht sein, wenn jener Act nicht vorausgegangen wäre; ἐκτίσαι bezieht sich auf die bestehende Schöpfung, wie sie durch Christum in die zeitliche Wirklichkeit eingeführt worden ist. Wie jener die Voraussetzung und Grundlage der Geschichte ist, so ist diese der Anfang des zeitlichen Geschehens.

[2]) a. a. O. I. 90.

[3]) Wenn auch die Kabbalah in der Gestalt, wie wir sie jetzt besitzen, erst im dreizehnten Jahrhundert bekannt geworden, so läßt sich doch unschwer nachweisen, daß ihr Hauptinhalt viel älter ist und die Grundgedanken in die Zeit vor Christo hinaufreichen. Merkwürdig ist es nun jedenfalls, mag man das Verhältniß des Apostels zur Tradition seines Volkes bestimmen, wie man will, daß in derselben eine nahe verwandte Lehre vorkommt. Wir führen nur einige Stellen an, aus welchen hervorgeht, daß sie den Offenbarer des göttlichen Rathschlusses und den Mittler zwischen Gott und den Menschen, das Ebenbild Gottes und den Erstgebornen nennen, wie daß sie die Schöpfung in demselben geschehen lassen. Nach dem Buche Sohar (Idra Rabba Sect. 18. § 126.) spiegelt sich der Alte der Tage in dem kleinen Antlitz, von diesem ergießt sich das Licht auf alle Geschöpfe und alle strahlen ihr empfangenes Licht wieder dem Alten zu. Dasselbe kleine Angesicht heißt auch Schechina, d. i. Fülle Gottes, ja es wird geradezu דְּיוֹקְנָן d. i. εἰκὼν (Ebenbild) genannt. Vgl. Tholuck zu Röm. 9, 5. Fr. Sohar, Numeri fol. 93. col. 269.: „Weil der heil. hochgelobte Gott in dem Geheimniß

Es fragt sich indessen, wie wir die Aussage des Ap., daß in ihm, dem Erstgebornen, das All der Dinge in prototypisch realer Weise geschaffen, daß er in sich selber der Anfang der Kreatur Gottes sei, zu verstehen haben. Es

des Gesetzes verborgen ist, wie wird er denn bekannt? Antwort: Dadurch, daß er eine Schechina hat, die sein Ebenbild ist." Vgl. auch Levit. fol. 34. col. 133. und Berthold, Christologia p. 133. Schöttgen, Jesus der wahre Messias. S. 146. Dieses Ebenbild ist auch der Erstgeborne; so lehrte R. Nathan (Schemoth rabba. sect. 19. fol. 118. 4.): „Gott sagte zu Mose: Wie ich Jacob Israel zum Erstgebornen gemacht habe, so auch mache ich den König Messias zum Erstgebornen, (vgl. noch einige St. bei Bähr a. a. O. S. 61 ff.), und die Worte des freilich später lebenden Kabbalisten Abrah. Cohen Irira (Porta coelorum. Dissert. I. c. 19.): „Der Unendliche, welcher einfach und Eins ist, läßt zuerst ein gutes Princip von sich ausgehen, und mit sich in Verbindung bleiben, in welchem und durch welches er alles schafft — und auf diese Weise ist er die Ursache der Ursachen und aller Wesen. Jedoch auch im Sohar (Tikune. c. 22. fol. 63. 2.) kommt eine ähnliche St. vor. Es heißt daselbst: „Die Schechina (unter welcher Benennung der Erstgeborne verstanden wird) ist eine Abbildung alles dessen, was droben und unten ist. Alle Bildung der Sephiroth und alle Namen derselben sind in ihr abgebildet, alle Seelen aber, alle Engel und alle heiligen Thiere sind in derselben eingeprägt. Rabbi Simeon sagte zu dem, der dieß vorgetragen hatte: Siehe, die Schechina ist die Einigkeit des heiligen Gottes, das ist, sie ist mit ihm vereinigt. Wie können denn die Bildungen der unteren Sachen in ihm eingeprägt sein, als welche zu seinem Wesen gar nicht gehören. Der Andere antwortete: Ich will dir ein Gleichniß geben von einem Könige, der in seinem Pallast residirt und welchem aufzuwarten viele Leute zusammenkommen. Einige betrachten seine Kleider, einige seinen Leib, andere seine Werke und aus seinen Werken wird er allerdings erkannt, denn was die Kleider anbetrifft, die können auf mancherlei Art verändert werden, so daß er dasjenige, was er früh Morgens angezogen hat, am Abend nicht mehr braucht, und das, was er heute angezogen, den andern Tag nicht mehr anhat, und also kann er alle Tage, alle Monate, Stunden, Sabbathe und Festtage seine Kleider verändern. Gleichermaßen hat die Schechina so vielerlei Kleider, aus welchen der hl. hochgelobte Gott die Throne, Engel, Thiere, Seraphe, Himmel und Erde geschaffen hat. Diejenigen Kreaturen aber, welche er aus diesen Kleidern geschaffen, die hat er alle bezeichnet und ihnen etwas von diesen Kleidern eingeprägt, so daß alle Kreaturen an demselben seine Barmherzigkeit erkennen können." Vgl. Schöttgen, der Messias. S. 533.

liegt hier ein Problem vor, dessen Lösung von der hl. Schrift nur indirect indicirt ist.

Wir haben schon an anderen Orten darauf aufmerksam gemacht, daß Gott, wenn er sich offenbart, nur sich selbst offenbaren kann. Es ist unmöglich, daß Gott das, was er offenbart, wo anders her empfängt als aus sich selbst. Dieser Annahme ist nicht auszuweichen, denn außer Gott existirt nichts, er kann daher auch nichts, gar nichts von Außen her empfangen. Gott ist ferner absolute Totalität des Seins. Es kann gar kein anderes Sein geben, als was er ist. Wollte man dieß nicht anerkennen, so müßte man eine ewig neben Gott existirende Hyle, oder wie man das, was außer Gott ist, nennen mag, annehmen. Das aber würde dem Begriffe Gottes, wie dem Schöpfungsbegriffe schlechthin widersprechen. Gott wäre nicht mehr Gott, wenn irgend etwas außer ihm in gleich ewiger und also auch in absoluter Weise existirte, und die Bildung dieses Etwas wäre keine Schöpfung, wie denn überhaupt bei dieser Voraussetzung eine Schöpfung gar nicht stattfinden könnte, da jenes andere Etwas, das außer Gott existiren soll, sich seiner Einwirkung schlechthin verschließen würde, ja verschließen müßte, denn eine solche Einwirkung zulassen, würde nichts anderes heißen, als sich selbst aufgeben, ein Gedanke, der für alles Urlebendige, wie doch auch jenes andere sein müßte, ein Widerspruch in sich selbst wäre. Ebenso wenig würde Gott sich offenbaren, wenn er willkührlich gesetzte Gedanken, und wenn sie auch die weisesten wären, verwirklichte. Denn einmal widerspricht es dem Begriffe Gottes, willkührliche Gedanken in seiner Weisheit zu setzen, abgesehen von der Frage, woher er doch diese Gedanken nehmen sollte. Ist er absolute Totalität, so können alle Gedanken nur frei gesetzte Abspiegelungen seines Wesens sein, und darum sind sie auch absolut wahr und vollkommen [1]).

[1]) Vgl. eine ähnliche Betrachtung bei Lotze, Mikrokosmos III. 378 ff. und daselbst die Worte: „Unmöglich ist es daher, daß in irgend einer Weise ein Reich ewiger Wahrheiten außer Gott als Gegenstand seiner Anerkennung oder vor ihm als Richtschnur seines Wesens bestehe, und

Dieß wird aber auch schlechthin durch den Begriff der Offenbarung gefordert, denn einmal, wie könnte Gott sich offenbaren in seinen Werken und in seinen Worten, wenn er jene wo andersher empfienge und diese willkührlich setzte, und andrerseits, wie könnten wir ihn erkennen, wenn in diesen Offenbarungen nicht Gott selbst, nicht sein Wesen — nur nicht unmittelbar, sondern in schöpferischer Weise in die Erscheinung träte? Wir sind mithin genöthigt, den Begriff der Offenbarung dahin zu bestimmen, daß das, was Gott selbst ist, in seinen Werken und Worten, in der Ausführung seines Schöpfungs- und Heilsrathschlusses schöpferisch verwirklicht wird [1]).

Wie aber ist denn die Art und Weise dieser Offenbarung zu denken, oder welches ist ihre Beschaffenheit? Gott ist absolute Fülle des Lebens, welches, wie jedes Leben, nur in schlechthin vollkommener Weise, ein Organismus von Wesensbestimmungen sein wird. Die Gedanken Gottes sind der freie Reflex derselben, durch welche sie, weil in ihnen das Wollen mitgesetzt ist, zu persönlichen Wesensbestimmtheiten erhoben werden, und sie sind es, welche Gott schöpferisch durch den Erstgebornen in der Welt verwirklicht. Was aber Gott von Ewigkeit her ist, das kann in der Welt nur successive zur Wirklichkeit gelangen. Kein persönliches Wesen kann als solches vollendet aus Gottes Hand hervorgehen. Die Vollendung der Persönlichkeit ist das Product eines ethischen Processes, welcher keinem persönlichen Wesen erlassen werden kann. Die Krone der Vollendung ist nur der Preis einer normalen Entwicklung. Mit der Schöpfung

---

diese Unmöglichkeit verschwindet nicht, wenn wir die beiden räumlich zeitlichen Ausdrücke vermeiden, deren bildlichen Gebrauch wir uns eben verstatteten. — Und so zeigt es sich denn in jeder Weise unmöglich, einen Gott, dem die Wahrheit noch nicht gilt, sei es als ihren Schöpfer oder sich ihr anbequemend gegenüberzustellen; sie kann nicht außerhalb dessen sein, der sie anerkennen soll, sondern ihre Anerkennung ist nur denkbar als Erkennung des eigenen Seins in ihr.

[1]) Philippi a. a. O. II. S. 26 ff.

der Welt, wie aus andern Gründen, ist darum nothwendig der Anfang der Geschichte gesetzt. Allein nicht nur in dieser Beziehung ist das Geschöpf vom Schöpfer unterschieden. Wie Gott ein Organismus von Wesensbestimmungen ist, so will er auch einen Organismus verschiedener, sich gegenseitig ergänzender Glieder, ein Reich persönlicher Geschöpfe, welche seine absolute Vollkommenheit in verschiedenen Graden und Stufen abspiegeln und in deren Totalität sich der ganze Reichthum des göttlichen Lebens schöpferisch objectivirt. Aus jenem wie aus diesem Grunde schafft Gott keine reinen Geister, sondern gibt ihnen als die Basis ihres Lebens eine Natur und Leiblichkeit. Da ein Geist ohne Leib sich schlechthin durchschaut, erfaßt und sein Wesen absolut im Selbstbewußtsein reflectirt, so kann er in keinen Entwicklungsproceß eingehen. Entwickeln kann sich nur das Wesen, welches noch nicht ist, was es sein soll, wenn es auch seiner Anlage nach und potentiell alles das besitzt, was es werden soll. Zwar ist jedem Geistwesen die Persönlichkeit unmittelbar verliehen, denn es bleibt immerhin Geist, wenn es auch eine Natur zu seiner Voraussetzung hat und mit einem Leibe bekleidet ist, allein dennoch muß sie durch sein eigenes Thun, durch sein freies Wollen und Erkennen vermittelt werden. Jedes persönliche Wesen hat sich mithin als das zu setzen, als welches es unmittelbar und wesentlich von Gott gesetzt ist. Was ein reiner Geist urplötzlich vollbringt, das bewegt sich bei einem mit einer Leiblichkeit bekleideten Geiste durch eine Reihe von Zeitmomenten hindurch. Die Natur ist für den Geist auch im normalen Zustande anfänglich eine noch unbekannte Größe, und er kann derselben erst in dem Maße inne werden, als er sich erfaßt, will und seiner selbst bewußt wird. Ein reiner Geist würde das sofort vollbringen, bei einem relativen Geist — und relativ nennen wir ihn, weil er in Beziehung zum Leibe und durch ihn mit einer Welt, die ihn umgibt, und den persönlichen Wesen, welche mit ihm den von Gott schöpferisch gesetzten Organismus bilden, in Verbindung steht, — wird er schon

darum nach und nach erfolgen, weil die Macht des Willens und die Kraft des Erkennens nicht unmittelbar und absolut wirksam sein kann, sondern abhängig und vermittelt ist durch die Außenwelt, deren Glied das persönliche Wesen ist. Wie der Geist durch den Leib auf diese Welt einwirkt, so wirkt auch erregend die Welt durch den Leib auf den Geist ein. Durch diese Verbindung findet mithin eine Action und Reaction statt, in Folge welcher sich das persönliche Wesen immer tiefer erfaßt und bestimmt. Auch das Erkennen und Wollen und mit ihr die Persönlichkeit selbst wird daher intensiv und extensiv wachsen und in Folge dieser fortdauernden Beziehung erstarken. Daß diese Entwicklung jedoch unendlich viel leichter und schneller und ohne Mühe und Arbeit von statten geht, wo der Geist noch nicht von der Sünde inficirt ist und der Leib in einem völlig normalen Verhältniß zu ihm steht, bedarf keiner Erinnerung. Diejenige Ansicht müssen wir daher als eine irrige und das Wesen der Kreatürlichkeit verkennende bezeichnen, nach welcher z. B. die Engel keinem Entwicklungsproceß der Persönlichkeit unterworfen sein sollen. Es kann auch den Engeln nicht erlassen sein, den Inhalt ihres geistigen Lebens, den sie überkommen haben, wie den Leib, mit dem sie bekleidet worden sind, als ihren eigenen zu setzen, ihn ganz und gar durch die Macht ihres persönlichen Willens zu durchdringen und ihn dadurch als ihren eigenen und persönlich eignenden Leib zu bestimmen. In einer ähnlichen Beziehung steht der Geist durch den Leib zu dem Reichthum des Naturlebens, das ihn umgibt. Denn eine Leiblichkeit ohne eine solche Natursphäre anzunehmen, welche ihr, sowie dem Geiste, ihrem Wesen nach selbstverständlich entsprechen wird, ist ein Widerspruch in sich selbst. Auch dieser Reichthum des Naturlebens wird nicht in einem Zeitmoment zum schlechthinigen Verständniß kommen, vielmehr werden wir sagen müssen, daß sich derselbe in dem Maße erschließen wird, als das persönliche Leben erstarkt und die Intention des Erkennens sich darauf richtet. Nur wird dort das Erkennen weder ein mühsam zu erwerbendes, noch ein abstract dialectisches, son-

dern ein intuitiv organisches, aber dennoch einer Steigerung in sich selbst fähiges sein, einer Steigerung, die mit dem Wachsthum der persönlichen Hingabe an den Urheber ihres Daseins gleichen Schritt halten wird. Die Macht über die Natur sowohl im Erkennen wie im Wollen ist und kann überall nur das Product einer geistig-persönlichen Vollendung sein. Wie nun der Geist vermöge des Leibes in Verbindung mit der Natur steht, sich für dieselbe aufschließt und umgekehrt bestimmend und bildend auf sie einwirkt, so ist auch der Leib das Medium der Gemeinschaft der persönlichen Wesen. Geist, Persönlichkeit und Fürsichsein sind correlate Begriffe, aber der relative Geist erfaßt und vollendet sich überall nur in der Verbindung mit andern persönlichen Wesen. Auch die Engel bilden ein Reich organisch geeinter persönlicher Wesen, und schon daraus ergibt sich, daß auch sie sich gegenseitig zu ergänzen haben und nicht ohne innige Gemeinschaft mit einander werden können, was sie werden sollen. Durch ihre Leiblichkeit sind sie für Anderes, für einander zu sein bestimmt, und sie können darum auch nur in dieser Gemeinschaft durch gegenseitige Handreichung das Ziel ihrer Bestimmung erreichen [1]). Diese Bedeutung der Leiblichkeit deutet der Herr selbst in den Worten an: „Ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh. 17, 24.), und ebenso gehört hieher der Ausspruch des Apostels 1 Joh. 3, 2.: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“

Wenn es nun unleugbar die Absicht Gottes ist, ein Reich persönlicher Geister in's Dasein zu rufen, in welchen sich die ganze Fülle seines persönlichen Lebens abspiegelt und ob-

[1]) Die Bedeutung der Leiblichkeit können wir erst bei der Lehre von der Schöpfung des Menschen eingehender erörtern. Einstweilen verweisen wir auf Mehring, die Seelenlehre. § 15—17, dessen Religionsphilosophie, S. 542 ff. Fichte, Anthropol. 2. Aufl. S. 38, 291 ff.

jectivirt, so ergibt sich aus den genannten Gründen, daß sie mit einem Leibe bekleidet sein werden. Dieser Leib wird aber nicht als etwas Fremdes zum Geiste hinzukommen oder äußerlich mit ihm in Verbindung stehen, sondern organisch und dynamisch mit ihm geeinigt sein, ja seine Wurzel im Geiste haben. Ohne eine solche innere Verwandtschaft des Geistes mit dem Leibe würde dieser für jenen zur Fessel werden. Der wahre Leib wird vielmehr das Aeußere, die Offenbarung des Geistes, der Geist das Innere, das Insich-sein des Leibes sein. Wie aber wird sich Gott solchen persönlichen Wesen offenbaren, welche von Haus aus leiblich bestimmt sind? Wir fordern eine persönliche Offenbarung, weil nur durch sie die Absicht Gottes und der Zweck der Schöpfung erreicht wird. Allein Gott kann als absolut reiner Geist in keine unmittelbare Verbindung mit der Kreatur treten. Wo nach der heil. Schrift irgend eine Offenbarung stattfindet, da geschieht sie stets durch das Medium der Leiblichkeit, sei es nun durch Theophanien oder durch das Wort, welches wir als das Leiblichwerden des Gedankens bezeichnen können, Röm. 10, 17. [1]). Gott konnte sich mithin gar nicht anders offenbaren als dadurch, daß er sich verleiblichte. Allein damit würde sich Gott selber als absoluter Geist aufheben, was nicht möglich ist, weil Gott sein und absolut reiner Geist sein identisch ist. Eine andere Form der Offenbarung ist jedoch völlig undenkbar. Wenn nun Gott sich nicht selbst verleiblichen kann, so wird dieß in einem persönlichen Wesen geschehen, das aus ihm hervorgeht, das also seinen Ursprung unmittelbar in und aus Gott hat, ja in ihm vorausgesetzt werden muß, und das mithin ebenfalls Gott,

[1]) Ohne eine Leiblichwerdung der Gottheit gibt es keine Offenbarung. Sie selbst mußte sich daher leiblich bei der Grundlegung des Reiches Gottes im Paradies, wie an Israel offenbaren. Das Wort Gottes ist die leiblichgewordene Offenbarung. Jene mußte vorangehen, um für diese den Grund zu legen. Nachdem die Offenbarung im Worte fixirt war, werden daher die Theophanien seltener. Ein ähnliches Verhältniß findet im neuen Bunde statt. Hieraus ergibt sich auch die Nothwendigkeit, wie die Dignität des Wortes Gottes.

aber Gott im Prädicat ist. Wir sehen nun die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes in seinem Ebenbilde, im Sohne seiner Liebe, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnet, ein. Dieses Ebenbild besitzt alles, was Gott selber ist, nur nicht in absolut geistiger Weise, sondern in leiblicher Bestimmtheit des Geistes, oder mit andern Worten: im Geiste des Sohnes wurzelt die Dynamis der Leiblichkeit, welche daher auch die schlechthin adäquate Offenbarung desselben sein wird. Wir sind mithin auf einem ganz andern Wege der Betrachtung zu dem gleichen Resultat gelangt, was sich uns bei der Betrachtung der St. Kol. 2, 9. ergeben hat.

Was nun durch diese Offenbarung Gottes in's Dasein tritt, kann nie etwas anderes sein als Gottes unsichtbares Wesen. Nach Röm. 1, 19. 20. ist es dieses Wesen, welches, wie sich der Ap. sehr vorsichtig ausdrückt [1]), von der Schöpfung der Welt her an den Werken verständlich ersehen wird. Wir haben an dieser St. einen Beweis, daß Gott, sei es nun in der Schöpfung, oder in den Werken, oder sei es in der geschichtlichen Ausführung seines Heilsrathschlusses nur immer sich selber, sein unsichtbares Wesen, offenbart. Die ganze Schöpfung wird mithin in verschiedenen Graden und Stufen immer und überall nur eine Abspiegelung dieses Wesens entweder in geistleiblicher Form, wie in den Himmeln, oder in grob materieller, wie bei unserer Erde und den mit ihr zu einem System verbundenen Planeten sein [2]).

Es läßt sich nun auch der Unterschied zwischen Christus und der Welt bestimmen. Beide haben etwas Gemeinsames, in jenem, wie in dieser ist das unsichtbare Wesen Gottes sichtbar und erkennbar geworden, allein in Christo wohnt die ganze Fülle der Gottheit, während in jeder Welt nur

[1]) Vgl. m. Schr. Die Einheit der Urgeschichte. S. 184.

[2]) Nur geht aus dem richtig bestimmten Gottesbegriff hervor, daß Gott unmittelbar keine Finsterwelt schaffen konnte. Die Finsterniß, die Eitelkeit und die Verderbensmacht, die jetzt auf der Erde waltet, ist keine ursprüngliche Offenbarung Gottes als solche. Gott ist Licht und seine Schöpfungen können unmittelbar nur Lichtschöpfungen sein. Dieß gegen F. W. Schultz, die Schöpfungsgeschichte. 1865. S. 21 ff.

ein bestimmtes Maß des unsichtbaren Wesens Gottes in die Erscheinung tritt; sodann ist diese Fülle der Gottheit in Christo nicht geschaffen wie die Welt, sondern gezeugt. Nicht die göttliche Wesenheit selber ist in diesen Welten offenbar, sondern nur Wesensgedanken Gottes sind in ihnen schöpferisch verwirklicht. Das unsichtbare Wesen Gottes ist mithin in schlechthin anderer Weise in ihnen vorhanden, als im Sohne der Liebe.

Allein damit sind wir immer noch nicht der Beantwortung der Frage näher gekommen: Wie ist im Erstgebornen das All der Dinge geschaffen? ja die Lösung dieses Problems ist noch bedeutend erschwert worden, denn wohnt die ganze Fülle des unsichtbaren Wesens Gottes in ihm, so scheint für die schöpferische Wirksamkeit Gottes, durch welche er das All der Dinge in ihm setzt, gar kein Raum zu sein, oder mit andern Worten: es würde in ihm das Gleiche durch Zeugung, wie durch diese schöpferische Wirsamkeit gesetzt, wenn, wie wir anzunehmen genöthigt sind, die Offenbarung Gottes in der Welt mit Inbegriff der persönlichen Wesen eine totale ist. Wozu soll doch das, was in ihm, in der Fülle der Gottheit schon durch Zeugung gegeben ist, nun noch einmal durch eine nachfolgende Schöpfung gesetzt werden? Denn was er als das Ebenbild Gottes ist, das ist doch jedenfalls von dem schöpferischen Acte zu unterscheiden, durch welchen das All der Dinge ursprünglich seinen Urprincipien nach prototypisch in's Dasein gerufen wird. Es wird ja in ihm geschaffen, er selbst also muß seiner Person nach diesem Akte vorausgehen (vgl. V. 17.). Und wie endlich soll doch dieses All der Dinge in ihm geschaffen werden? Würde nicht in ihm durch diese Schöpfung ein seinem Wesen inadäquater Inhalt gesetzt und dieses Wesen gleichsam aus Ungeschaffenem und Geschaffenem zusammengesetzt werden? Würde denn nicht die ganze Fülle der Gottheit, die ihm einwohnt, einen solchen Inhalt ausstoßen?

Aus diesen Fragen dürfte einleuchten, daß diese Aussage zwar wörtlich aber dennoch in einem weitern Sinn zu

fassen sein wird. Aber wie denn? Wie das All der Dinge in Christo seinen Bestand hat und dennoch außer (praeter) ihm existirt, wie wir in Gott weben, leben und sind und dennoch nicht geleugnet werden kann, daß wir außer ihm sind; wie der Leib Christi, die Gemeinde (Ephes. 1, 22. 23.), obgleich die einzelnen Glieder durchaus selbstständig sind, dennoch den Leib Christi bilden und also in ihm, in die Persönlichkeit Christi absolut verschlungen ist, so ist das All der Dinge in dem Sinne in ihm geschaffen, daß es in ihm, als in seinem Lebensgrund schöpferisch vermittelt wird, aber so, daß es dennoch außer (praeter) ihm eine Existenz besitzt [1]). Den Sohn Gottes, in welchem diese Fülle der Gottheit in überschwenglich geistleiblicher Weise wohnt, wird, ja muß eine ihr entsprechende Natursphäre umgeben, in welcher die Urprincipien und das Grundwesen des Alls der Dinge prototypisch hineingeschaffen worden sind. Sie sind zugleich die Urbilder, die von Christo in die zeitliche Wirklichkeit schöpferisch eingeführt werden.

Da in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt, so hat er auch die Macht über diese realen Urbilder alles geschöpflichen Seins. Christus steht in einem ganz ähnlichen Verhältniß zur Schöpfung, wie Gott selbst. Wie Gott als persönlicher Geist die Macht ist über das Geistwesen, so ist auch der Sohn Gottes als Geist die Macht über die in ihm wohnende Gottheitsfülle. Und wie Gott, weil er seiner selbst absolut mächtig ist, die Wesensgedanken schöpferisch verwirklichen kann, so besitzt auch der Sohn Gottes aus dem gleichen Grunde die Macht über die prototypisch geschaffenen Urprincipien oder Grundwesen der Dinge, welche in der in ihm wohnenden Gottheitfülle potentiell enthalten sind. Nur darin unterscheidet sich der Vater von dem Sohne, daß er die Grundcausalität des ganzen Alls der Dinge ist [2]), und daß

---

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit S. 22 ff.

[2]) Vgl. Röm. 11, 36. und 1 Kor. 8, 6., wo die Worte „aus ihm (ἐξ αὐτοῦ und ἐξ οὗ) sind alle Dinge" nicht bloß sagen wollen, daß sie durch seinen Willen das Dasein haben, sondern daß er, wie sie schon Theophylakt erklärt, die Quelle (ἡ πηγή) derselben ist.

dasselbe nur kraft seines Willens entsteht. Wenn nun auch dem Sohne auf Grund dieser Urcausalität eine schöpferische Thätigkeit zukommt, so kann sie nur darin bestehen, daß er dieses Grundwesen der Dinge in die Wirklichkeit, mithin in ein selbstständiges, für sich seiendes und auf seiner höchsten Stufe, in ein persönliches Dasein einführt. Sie erreichen daher auch nur den Zweck desselben, wenn sie sich in diesem ihrem Grunde erfassen und sich mit demselben in freier persönlicher Hingabe zusammenschließen. Jenes Grundwesen ist der wahre Inhalt der Persönlichkeit, die Gnadengabe der Herrlichkeit, die durch Christum uns wieder erworben in und durch den heil. Geist uns geschenkt wird. Diese Gnadengabe ist in ihm beschlossen (Joh. 16, 14.), darum ist und bleibt er auch ewig der Geber derselben, wie das Ziel der Kreatur, des Alls der Dinge. Deßhalb fügt der Ap. noch hinzu, daß alles nicht nur durch ihn, sondern auch zu ihm geschaffen ist. Das „durch ihn" liegt dem „zu ihm" zu Grunde; es ist ein immanentes Verhältniß, in welchem die Kreatur zu ihm steht, aber dieses wesentliche Verhältniß soll zu einem persönlichen, frei gesetzten werden. Das „Zu ihm" kommt mithin in gleicher Weise durch seine Wirksamkeit, wie durch unsere persönliche Thätigkeit zu Stande. Dort bei ihm in der Herrlichkeit liegt das Ziel unserer Bestimmung und unseres Berufes, das wir im Glauben anstreben, das uns in der Empfangnahme seiner Gnadengabe, des Grundwesens unserer Persönlichkeit, versiegelt wird und das wir einst erreichen, wenn wir ihn schauen in seiner Herrlichkeit. Das „Zu ihm" weist auf die Richtung hin, die unser persönliches Streben einschlagen soll; wir gelangen zu diesem Ziele, wenn wir uns nach demselben ausstrecken; aber wir gelangen nicht zu ihm ohne jene Gnadengabe, welche unserem Willen das Vermögen und die Kraft dazu verleiht und die Voraussetzung ist, durch welche wir der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes theilhaftig werden. Ohne ihn, ohne von ihm ergriffen zu sein, vermögen wir nichts, aber mit ihm können wir unsern Beruf und Erwählung festmachen. Das „Zu ihm" des

Alls der Dinge hat indessen noch eine weitere Bedeutung. Nicht allein die persönliche Kreatur, sondern Alles hat in ihm sein Ziel, zu welchem jene nicht ohne den Kosmos hinankommt. Der Rathschluß der Schöpfung wird erst im Rathschluß der Erlösung erfüllt, dessen Endziel die Vollendung des Alls der Dinge in Christo ist. In ihm ist alles beschlossen. Darum ist auch seine Verheißung: „Siehe, ich mache alles neu," Offenb. 21, 5.; 2 Petr. 3, 13., Ja und Amen in ihm.

Die gleichen Grundgedanken, wiewohl in etwas anderer Wendung kehren in der im folgenden Paragraphen zu betrachtenden Stelle wieder.

§ 3.

Der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens. Hebr. 1, 2. 3.

Der Brief an die Hebräer ist, wofür überwiegende Gründe sprechen [1]), entweder an die judenchristlichen Gemeinden in Palästina, oder höchst wahrscheinlich an die zu Jerusalem gerichtet und einige Jahre vor dem Anfang des jüdischen Krieges geschrieben. Aus einigen Andeutungen geht hervor, daß in dieser Gemeinde jenes frische und reiche geistliche Leben unmittelbar nach der Gründung der Kirche durch die Ausgießung des heiligen Geistes, wie es die Apostelgeschichte schildert, ziemlich verbleicht war. Es wird den Mitgliedern der Gemeinde zum Vorwurf gemacht, daß sie, obgleich sie Lehrer sein könnten (K. 5, 12.), eines erneuerten Unterrichts in den Elementen des Christenthums bedürften (Kap. 6, 1.). Namentlich scheinen sie an dem Verhältniß des Sohnes Gottes zur A. T'lichen. Oekonomie, welche sie überschätzten, irre geworden zu sein, und in Folge davon die eigenthümliche Würde des Sohnes Gottes, die vollgültige

[1]) Auf die Controversfrage, wohin dieser Brief gerichtet war, näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Wir verweisen der Kürze wegen auf Delitzsch, Hebrbrief. S. XXVIII. und Riehm a. a. O. S. 27.

Kraft und die unermeßliche Bedeutung seines Opfers, überhaupt seines Mittleramtes verkannt zu haben. Wenn sich auch der ebionitische Lehrtypus noch keineswegs ausgebildet hatte, so mögen wohl in jene Zeit und nach Palästina die keimartigen Ansätze zu verlegen sein, aus welchen später der häretische Ebionitismus und Nazaraismus hervorging.

Gegenüber dieser sich anbahnenden Abirrung von der Linie der Wahrheit hebt nun unser Verf. ganz besonders die eigenthümliche Würde des Sohnes Gottes hervor. Zwar stellt er ihn (V. 1.) in eine Reihe mit den Propheten des alten Bundes, allein er unterscheidet ihn auch wieder durch die Benennung „Sohn" schlechthin von ihnen. Der Sohn ist, wie die Propheten, nur in unvergleichbar vollkommener Weise, der Exeget der Rathschlüsse Gottes [1]). Die durch die Propheten vermittelte Offenbarung verhält sich zu dieser, wie die Morgendämmerung zur Sonnenklarheit. Es entspricht ganz dem Charakter unseres Briefes, daß er die Offenbarung als ein Continuum, wie, daß er die im Sohne vermittelte, als die der Propheten abschließende und schlechthin vollendete betrachtet, Kap. 3, 6.; 7, 8. 28. Dieß konnte er jedoch nur durch die Darlegung begründen, welche Würde diesem Sohne eignet. Es geschieht dieß in V. 2. und 3., in welchen er den Begriff des „Sohnes" theils durch die Hinweisung auf sein ursprüngliches und vorweltliches Verhältniß zum Vater und zur Schöpfung darlegt und bestimmt, theils dadurch, daß er aufmerksam darauf macht, was er fortdauernd thut, und was er als der Sohn Gottes im Fleisch bewirkt und vollbracht hat, theils endlich durch die Bezeugung, daß er zur Rechten der Majestät erhöht ist. Was er in diesen inhaltsreichen Worten aussagt, ist die Melodie, welche durch die vollen Accorde im ganzen Brief hindurchtönt. Er enthält eine Vergleichung des Sohnes Gottes, des Mittlers des neuen Bundes mit den Mittlern des alten; er ist als solcher

[1]) Aehnlich Bleek a. a. O. II. 1. S. 30.: „In einem, welcher nicht bloß Prophet, sondern Sohn ist," und B. Moll (Lange's Bibelwerk XII.). S. 16.

größer als Mose, welcher obgleich der größte Prophet in der A. T.'lichen Oekonomie, dennoch nur ein Diener ist (Kap. 1, 1—3. 6.); er ist durch die Ewigkeit seiner priesterlichen Würde (Hebr. 5, 5. 6.; 7, 3.) unendlich erhaben über jeden menschlichen Hohenpriester (Kap. 4, 14. — 5, 10. und Kap. 7.); er bekleidet endlich ein viel vorzüglicheres Amt, denn er ist nicht, wie die Priester, ein Pfleger der vorbildlichen, sondern der wahrhaftigen Hütte (Kap. 8, 1—10. 18.)[1]). Es kommt ihm mithin eine Würde und Erhabenheit zu, durch welche er sich schlechthin von allen denjenigen unterscheidet, welche ebenfalls wie er als Mittler der Offenbarung betrachtet werden können.

Wiewohl nun der Sohn Gottes als ewiger Hohepriester, wie als Pfleger der wahrhaftigen Hütte vor der daseienden Welt existiren muß, so hat man dennoch gefragt, ob diese Benennung sich auch auf seine vorzeitliche Existenzweise oder bloß auf seine innerweltliche (menschliche) und verklärte beziehe. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß Kap. 1, 1. und Kap. 5, 8. der historische Christus, der auf Erden lebende, wirkende und leidende, wie daß Kap. 4, 14. der erhöhte diesen Namen trägt, allein der Verklärte kann ihn nur darum haben, weil er ihm ursprünglich als vorweltlichem zukommt, da beide Existenzweisen im Allgemeinen nicht verschieden sein können. Zwar scheint es, als ob die Apostel diesen Namen vorzugsweise dem historischen Christus und nur ausnahmsweise dem vorweltlichen geben. Dieß hat indessen seinen leicht erkennbaren Grund, denn nicht in seiner vorweltlichen, sondern in seiner geschichtlichen Existenzweise mit Einschluß seiner Erhöhung zur Rechten Gottes hat er unsere Erlösung begründet und gestiftet. Er ist um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden und erhöhet. Die Geschichte seines Lebens, Leidens und Sterbens ist für uns unmittelbar viel wichtiger, als die Erkenntniß seiner vorweltlichen Existenz, Würde und

[1]) Riehm a. a. O. S. 39.

Wirksamkeit. Dennoch bedürfen wir auch einer verbürgten Nachricht über diese, da er nicht der Erlöser hätte werden können, wenn er nicht von Uran in einem schöpferischen und immanenten Verhältniß zur Welt stünde. Es dürfen daher Andeutungen und Zeugnisse über diese vorweltliche Existenz aus dem Munde Christi, wie in den Schriften der Apostel nicht fehlen, obgleich sie aus dem angegebenen Grunde und weil die Schrift kein dogmatisches Compendium ist, nur sparsam vorkommen werden. Sicherlich haben auch die Apostel jene Zustände Christi begrifflich nicht so abstract unterschieden, wie es von den Theologen geschieht und zudem ist für uns. Verf. die Benennung „Sohn Gottes" die treffendste, da sie ebensowohl seinen Ursprung, wie sein Wesen bezeichnet. Sehr gut sagt daher Riehm[1]) nach einer umsichtigen Prüfung der Stellen unseres Briefes, in welchen der Sohnesname vorkommt: „Wie die christologischen Ausführungen des Verf. überhaupt vom historischen Standpunkt ausgehen, so ist es allerdings auch zunächst der geschichtliche Christus, dem er den Sohnesnamen beilegt, aber diesen Namen trägt der geschichtliche Christus nur wegen des seiner Person wesentlichen, also auch ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott." Daß Christus der Sohn Gottes ist, das ist der unwandelbar eigenthümliche Charakter seiner Person. Dieser Charakter eignet ihm in jeder seiner verschiedenen Existenzweisen, unter jeder sonstigen Bestimmtheit seines Daseins. Darum kann ihm als dem Sohne ebensowohl die Vermittlung der Weltschöpfung und die Welterhaltung zugeschrieben werden, als die Bewirkung der Sündenvergebung und die Erhöhung zur Rechten Gottes, wie der Verf. Kap. 1, 2 ff. thut, wo das Subject aller Nebensätze, wie des Hauptsatzes der Sohn ist. Christus ist also in seinen drei verschiedenen Existenzweisen, in der vorzeitlichen, der irdisch menschlichen und der verklärten und verherrlichten immer ein und derselbe, nämlich der Sohn.

[1]) a. a. O. S. 275. Vgl. auch Delitzsch, Hebrbrief. S. 5. 150. 185. 271. Baur, Vorlesungen. S. 235.

An diese Worte „durch den Sohn" schließt sich nun der Beziehungssatz: „welchen er gesetzt hat," sehr eng an. Auch hier begegnet uns die Controversfrage, ob sich diese Worte auf eine Würde beziehen, welche er ursprünglich schon besaß, oder ob sie ihm zu Theil wurde, nachdem er die Reinigung unserer Sünden bewirkt hatte und zu seinem Vater zurückgekehrt war, oder auf beide Zustände, so aber, daß sein Sitzen zur Rechten Gottes darin begründet ist, weil er ursprünglich der Erbe über alles ist. Gewöhnlich entscheidet man sich für die Ansicht, nach welcher der Sohn zum Erben erst durch seine Erhöhung eingesetzt worden sei [1]), um allen Schein abzuwehren, als ob er seiner Gottheit nach in einem untergeordneten Verhältniß zu seinem Vater stehe [2]). Der Zusammenhang an uns. St. läßt jedoch diese Erklärung nicht zu. Die Bezeichnung Christi als Sohn wird nirgends und niemals in der heil. Schrift auf das innergöttliche Verhältniß bezogen, sondern stets auf die Offenbarung Gottes durch denselben, und das ist auch der tiefere Grund, warum er in eine Reihe mit den Propheten gestellt werden konnte. Die Bezeichnung: „Sohn" involvirt mithin von Haus aus die Beziehung zu etwas außer (praeter) Gott, oder zu einer schöpferischen Offenbarung Gottes, zu einer Welt, die in dem Sohne gesetzt und deren Erbe er ist. Die heil. Schrift verbindet die Begriffe Sohn und Erbe auf's Engste miteinander; in der paulinischen Anschauungsweise sind sie ein unzertrennliches Begriffspaar, Gal. 4, 7. [3]). Die beiden Namen sind zwar nicht völlig gleichbedeutend; die Benennung „Sohn" weist zurück auf seinen Ursprung aus dem Vater, auf sein wesentliches Verhältniß zu ihm, die Benennung „Erbe" auf seine Beziehung zur Welt hin, aber dennoch kann der Sohn gar nicht ohne dieses Erbe gedacht werden. Nach Matth. 21, 37. 38. ist Christus als Sohn der Erbe. Dieser

[1]) So Chrysost. Theodoret, Oekum. Theophyl. Calvin, Gerhard, Calov, Grotius, Storr, Tholuck.

[2]) Bleek zu dss. St.

[3]) Delitzsch und De Wette zu dss. St.

Name bedeutet: etwas als sein Loos, d. h. als seinen bestimmten gebührenden Antheil erhalten. „Auf jeden Fall," sagt Bleek[1]), „liegt das darin, daß der Besitz des Sohnes und seine Herrschaft über alle Dinge ihm gleichsam wie das gebührende Theil verliehen sei, nämlich vom Vater, aber auch das hat wohl durch das Wort angedeutet werden sollen, daß diese Verleihung geschehen sei eben in Gemäßheit des zwischen ihnen stattfindenden Verhältnisses als Vaters und Sohnes." Ueberdieß werden wir uns überzeugen, daß die Worte: „zum Erben einsetzen" und die: „sich zur Rechten der Majestät hinsetzen" nicht völlig gleichbedeutend sind, wenn sie sich auch, wie der Grund zur Folge verhalten.

Da Sohn und Erbe ihrem Begriffe und ihrer Bedeutung nach so nahe verwandt sind, so wird man auch sagen können, daß seine Zeugung als Sohn und seine Einsetzung als Erbe in einen Act zusammenfallen. Allein wie kann denn bei seiner Zeugung von einem All' die Rede sein, das dem Sohn als Erbe verliehen wird? Das Erbesein setzt eine Erbschaft voraus, während hier noch keine vorhanden zu sein scheint. Wir kehren diese Einwendung[2]) geradezu um und sagen: weil er Erbe genannt wird, so muß auch im eigentlichsten Sinne ein Erbe vorhanden sein. Wir haben schon oben gesehen, daß das All der Dinge in ihm, dem Sohne oder dem Erstgebornen aller Kreatur geschaffen ist, und daß diese ursprüngliche, von Gott ausgehende Schöpfung die prototypischen Urprincipien und das Grundwesen aller Dinge umfaßt, die in ihm begründet sind, aber außer ihm Bestand haben. Unsere Stelle ist nun zwar nicht abhängig von der des Kolosserbriefes, aber sie steht mit ihr in den Grundbestimmungen unleugbar in sehr naher und wesentlicher Verwandtschaft. Wie er dort der Erstgeborne aller Kreatur genannt wird, womit zugleich ein Verhältniß der Würde

---

[1]) Bleek zu dss. St. (S. 33.) und ebenso Bengel, Delitzsch zu dss. St. und Riehm a. a. O. S. 275.

[2]) Gegen Ebrard zu dss. St.

angedeutet ist, kraft welcher er das Haupt derselben ist, so wird er hier als Erbe aller Dinge bezeichnet und mithin ebenfalls in ein Verhältniß zu ihnen gesetzt, kraft welches sie ihm angehören. Wenn er hier der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens heißt, so nennt dort der Ap. den Sohn der Liebe das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Wenn der Ap. von ihm sagt, daß alles durch ihn und zu ihm geschaffen sei, so wird hier von ihm bezeugt, daß durch ihn alle Welten gemacht sind. Wie nach Kol. 1, 17. das All der Dinge in ihm besteht, so trägt er nach Hebr. 1, 3. alle Dinge mit dem Worte seiner Kraft. Wie nach Kol. 1, 20. erst alles durch ihn zu ihm versöhnt werden mußte, damit er in allen Dingen den Vorgang habe, und er droben zur Rechten Gottes (Kol. 3, 1.) sitzen konnte, so mußte er nach Hebr. 3, 1. zuerst die Reinigung der Sünden bewirken, ehe er sich zur Rechten der Majestät in der Höhe hinsetzen konnte [1]).

Wenn diese Verwandtschaft unleugbar stattfindet, so werden wir auch eine Parallele für die Aussage: „welchen er gesetzt hat zum Erben über alles" in der Kolosserstelle zu suchen haben. Die Bestimmung: „in ihm ist das All der Dinge geschaffen" ist, wie wir nachgewiesen haben, in einem weiteren Sinne zu nehmen. Gerade vorher (Kol. 1, 13.) ist von dem Reiche des Sohnes die Rede, in das diejenigen, welche sich von der Obrigkeit und Gewalt der Finsterniß erretten lassen, versetzt werden sollen. Dieses Reich des Sohnes wird als ein schon bestehendes und nicht erst zu begründendes beschrieben; es wird das Erbtheil im Lichte genannt, das den Heiligen zufällt. Es steht mit dem Sohne in der engsten und innigsten Verbindung und ist seinem Wesen nach so wenig geschaffen wie er selbst. In diesem seinem Reiche der Herrlichkeit ist alles geschaffen, nämlich die realen Urbilder alles dessen, was durch ihn in die zeitliche Wirklich-

[1]) Schon Bengel bemerkt zu Hebr. 1, 3., daß sich die Hauptmomente unsr. St. mit Kol. 1, 15—20. in der beinahe gleichen Reihenfolge berühren.

keit oder in das sichtbare Dasein eingeführt wird. Es erhellt nun, warum er der Erbe genannt wird. In dem Begriff des Erbes liegt, daß man es noch nicht besitzt, sondern es in Zukunft in Besitz nehmen wird. Christus hat nun allerdings ein Reich, er ist, wie er selbst bezeugt, ein König; nur eine kleine Zeit ist er unter die Engel erniedrigt worden (Hebr. 2, 7. 9.), die ihm von dem Augenblick, als er sie in's Dasein rief, anbetend dienen. Dieses Reich ist jedoch nicht von dieser Welt, welche, obgleich auch sie ihm kraft der Schöpfung angehörte, dennoch von ihm abgefallen ist. Er kann sie nicht in dieser Trennung belassen, aber auch nur dann wiederum Besitz von ihr ergreifen, wenn er sich durch seinen Gehorsam bis zum Tode ein neues Anrecht an sie erworben hat [1]). Er besitzt zwar schon als Sohn ein solches Anrecht an dieselbe, wie kraft der in ihm geschaffenen realen Urprincipien des Alls der Dinge und kraft der durch ihn vermittelten Schöpfung, allein weil es in Frage gestellt worden ist, darum muß er es auf's Neue begründen, und dieß geschah durch die von ihm bewirkte Erlösung. Die Behauptung [2]), „daß Gott den in der Ewigkeit gezeugten Sohn vor der Erschaffung der Welt bereits zu deren künftigen Besitzer bestimmt habe," ist daher nicht ganz richtig, sondern er ist thatsächlich dieser Erbe, aber er ist noch nicht im vollen Besitz desselben nach seinem ganzen Umfang, theils weil jene realen Urbilder noch nicht vollständig in die geschichtliche Wirklichkeit eingeführt sind, theils weil diese Welt, die im Argen liegt, noch nicht sein völliges Eigenthum geworden ist. Christus ist daher nicht erst während seines Wandels oder in Kraft seines Leidens und Todes als der Erhöhte der Erbe geworden. Vielmehr hatte das Erbe selbst schon Bestand, ehe denn durch ihn die Welten ge-

[1]) Jedoch liegt hier noch etwas tieferes zu Grunde, die Verwirklichung der Urprincipien seiner Herrlichkeit in der Constituirung seiner Brautgemeinde, seines Leibes, durch welche erst das All der Dinge seine Bestimmung und Vollendung erreicht.

[2]) Gegen Ebrard zu d. St.

schaffen wurden. Es muß mithin der Sohn schon vor der Welt existirt haben, denn sonst würde das Erbe gewissermaßen ein herrenloses Gut gewesen sein, wenigstens wäre der noch nicht da gewesen, dem es jure haereditatis angehörte. Das Erbe konnte nie ohne den Sohn sein, da es nur in ihm und durch ihn ist und besteht. Eben darum kann sich aber auch die Benennung: „Sohn" nicht auf die innergöttliche Existenzweise Christi, sondern nur auf die emanente und ökonomische beziehen [1]).

---

[1]) Riehm a. a. O. S. 296 ff. nennt die Erklärung Bleek's, De Wette's und Lünemann's, welche gleichfalls die Schöpfung der Welten durch den Sohn daraus ableiten, weil derselbe zum Erben über Alles eingesetzt ist, eine unrichtige und das umgekehrte Verhältniß das richtige: weil Gott durch den Sohn die Welten geschaffen, so habe seine Einsetzung in die Weltherrschaft nichts auffallendes. Allein wenn der Verf. dieß hätte sagen wollen, so würde er den zweiten Beziehungssatz dem ersten vorangestellt haben. Wir müssen dieß um so mehr erwarten, da der Verf. doch sonst seine Gedanken sehr wohl logisch zu disponiren weiß. Auch ist keineswegs „Erbe sein" und „Einsetzen in die Weltherrschaft" völlig gleichbedeutend, sondern verschieden, wie Grund und Folge. Die Behauptung (Tholuck, De Wette, Ebrard, Delitzsch, Riehm), daß der Verf. zuerst, V. 2., auf den Endpunkt der Macht des Erlösers und dann auf den Anfang blickt, hierauf aber V. 3. den Weg zu jenem Endpunkt mit Rücksicht auf den Anfang schildert, ist nicht richtig. Riehm hat eine Reihe von Gründen für diese Auffassung genannt, von welchen wir die wichtigsten anführen. So soll erst durch jene Auffassung der Gedankenfolge der ganze Satzbau der Periode recht klar werden; wir bemerken dagegen, daß sie zu künstlich ist, um klar zu sein. Auch soll sich dann der Satz viel besser an das Vorhergehende anschließen, da unter dem Sohn der historische Christus zu verstehen sei. Dagegen beweist der Contert, daß der Verf. in dieser Bezeichnung den Sohn in seinen verschiedenen Existenzweisen zusammenschaut; der historische Christus ist ihm nicht verschieden von dem vorweltlichen und von dem erhöhten. Das deutet er schon dadurch an, daß er ihn unendlich höher stellt als die Propheten. Nicht das lag daher nahe auf die jetzige Erhabenheit des Sohnes hinzuweisen, sondern sofort zu begründen, warum er der allein vollkommene Offenbarer des Vaters ist und dieß geschieht in vollkommen genügender Weise durch die Aussage: „welchen Gott gesetzet hat zum Erben." Daß der Sohn der vollkommene Mittler ist, verlangt eine thatsächliche Bezeugung von Seiten Gottes, in welcher zugleich angedeutet

Dafür spricht auch der zweite Beziehungssatz; der Sohn wird als Erbe zur Welt in die engste Beziehung durch die Aussage gesetzt, daß durch ihn Gott auch die Welten geschaffen habe. Was aber das καὶ (auch) betrifft, so ist es weder ein bloß anreihendes Füllwort, noch darf es auf die Welten, sondern, wie schon Bengel richtig bemerkt, auf das Schaffen bezogen werden. Weil er ihn zum Erben eingesetzt hat und ihm als solchem die Urprincipien immanent sind, darum hat er auch durch ihn die Welten geschaffen. Es ist

---

wird, warum er dieß ist. Wenn nun der Verf. dem historischen Christus zuerst mehrere Prädicate gibt, die ihm nur als dem vorweltlichen Logos eignen und erst zuletzt von seiner jetzigen Herrlichkeit spricht, so ist das kein unvermittelter Gedankensprung, sondern ein durchaus wohlvermittelter Zusammenhang. Wie in der Kolosserstelle der Uebergang von der durch Christum bewirkten Erlösung auf seine vorweltliche Existenzweise durch die Bezeichnung: „Sohn der Liebe" vermittelt ist, so auch hier. Riehm nennt die Berufung auf diese Stelle eine unberechtigte, weil der Lehrbegriff eines andern N. T.'lichen Schriftstellers die Frage nicht entscheiden könne. Wir haben schon oben nachgewiesen, wie nahe verwandt uns. St. mit der des Kolosserbriefes ist und sind daher vollkommen berechtigt, uns auf sie zu berufen. In der Grundsubstanz der Lehre der N. T'lichen Schriftsteller können wir keine Differenz zugeben. Riehm erkennt ausdrücklich an, daß die Worte: „er hat ihn gesetzt zum Erben" eine thatsächliche Willenserklärung ist, welche aber nicht zusammenfalle mit der Uebertragung der Herrschaft des Alls der Dinge, Hebr. 2, 8.; es werde mithin durch jene etwas anderes bezeichnet werden als durch diese; was aber dieses Andere ist, kann Riehm von seinem Standpunkt aus nicht sagen. Wir berufen uns ferner keineswegs auf die „Gleichmäßigkeit mit den unmittelbar folgenden Sätzen." Die Einsetzung zum Erbe und die Schöpfung der Welten ist ein einmaliger in der Vergangenheit liegender Act (Gott hat ihn gesetzt u. s. w.), dagegen was er als der Erbe und der Mittler der Weltschöpfung seinem Wesen nach ist und was er thut, das mußte durch das Präsens bezeichnet werden. Der Ausdruck „Erbe" soll nur passend sein, wenn von dem menschgewordenen Sohne die Rede sei, weil das Nomen in der Verbindung mit dem Zeitwort „einsetzen" schwerlich anders vorkommt, als in Beziehung auf einen Besitz, den der Erbe einmal nicht hatte. Diese Einrede ist nur dann richtig, wenn man den Sohn als eine innergöttliche Person betrachtet, allein das ist eben der Irrthum, daß man den Begriff: „Sohn" im Sinne der Kirchenlehre und nicht im Sinne der heil.

ein Irrthum, wenn man meint, daß durch einen abstracten Willensbeschluß das All der Dinge hätte geschaffen werden können. Die Möglichkeit des Schaffens ruht in der Macht und Herrschaft über die reale Voraussetzung der Schöpfung, über die Urprincipien, seien sie nun ideel im Geiste oder reell in der prototypischen Herrlichkeit gesetzt. Als Erbe muß der Sohn diese Prototypen in seiner Macht haben, oder vielmehr: eben darum ist er Erbe, weil er zunächst nur diese Prototypen in seiner Macht hat, welche er schöpferisch in die Wirklichkeit einführen soll[1]).

Schrift faßt. Der Sohn ist und bleibt der Erbe des Alls, auch wenn er zur Weltherrschaft erhöht ist, bis alle Dinge unter seine Füße gethan sind; dieß wird Hebr. 2, 8. bestimmt genug angedeutet. Er tritt dieses Erbe erst dann vollständig an, wenn der Rathschluß Gottes vollständig erfüllt ist, wenn alle Potenzen, welche er als der Erbe umfaßt, in's Dasein eingeführt sein werden. Der Sohn Gottes ist als der Träger und Mittler der Schöpfung wie der Erlösung in eine geschichtliche Bewegung eingegangen, deren Ziel die Vollendung des Rathschlusses Gottes in der vollständigen Auswirkung der Urprincipien ist. Damit erledigt sich die Bemerkung Riehm's und Ebrard's zu dss. St., daß in dem Ausdruck: „Erbe" der Begriff des dauernden Besitzes liege. Wir erkennen dieß vollständig an, ohne die Begriffe Weltherrschaft und Erbe miteinander zu verwechseln. Die übrigen Gegenbemerkungen, welche von gleichem Werthe sind, glauben wir auf sich beruhen lassen zu können.

[1]) Damit ist auch die Differenz gehoben, welche Riehm zwischen der Christologie des Ap. Paulus und der des Hebrbriefes findet. Die Aussage: „in ihm ist Alles geschaffen" ist ganz congruent der andern: welchen Gott gesetzt hat zum Erben über Alles; auch in Betreff der Welterhaltung und Weltregierung ist bloß eine Verschiedenheit des Ausdrucks vorhanden. In den Worten: „in ihm hat alles seinen Bestand" nennt Paulus die tiefste Grundlage, auf welcher seine Macht beruht; weil er omnitenens ist, darum ist er auch omnipotens. Unſ. Verf. sagt dafür: „er trage alles durch das Wort seiner Kraft." Er deutet mit dieser Aussage auf die allmächtige Wirksamkeit des Sohnes Gottes hin. Weil in Gottes Wesen die concreten Möglichkeiten der Schöpfung liegen, darum kann er sie schaffen und erhalten. Weil in dem Sohne die Welten gesetzt sind oder weil er der Erbe ist, darum trägt er sie auch mit dem Worte seiner Kraft. Das Eine kann nicht ohne das Andere sein. Die allmächtige Wirksamkeit setzt mithin die Begründung der Welt in Christo voraus, er würde nicht omnipotens sein, wenn er nicht omnitenens wäre. Es

Unter den αἰῶνες, welche durch den Sohn geschaffen werden, sind entweder die Welten zu verstehen, welche den unermeßlichen Inhalt der unermeßlichen Zeit bilden [1]), oder einfach das Zeitleben, der Zeitlauf [2]). Der Begriff des Zeitlaufs geht in den der Welt über, an welcher sich derselbe vollzieht.

In dem ersten Beziehungssatz (V. 2.) wird die alles überragende Würde des Sohnes als Erbe, im zweiten seine schöpferische Wirksamkeit, also seine Machtstellung über das All der Dinge ausgesagt. Dabei konnte jedoch der Verf. nicht stehen bleiben. Was er ferner als der Sohn ist oder sein Verhältniß zum Vater und zur geschaffenen Welt, sowie das was er auf Erden lebend vollbringt und seine Uebernahme der Weltherrschaft mußte mit einigen Worten angedeutet werden, wenn das volle Bild des Sohnes und Offenbarers Gottes gezeichnet werden sollte [3]). Der Verf. wählt

---

ist daher nicht richtig, daß nach Paulus die Welt in einem unmittelbareren Verhältniß zu Christo stehe, noch daß nach dem Hebrbrief der Sohn höher über die Welt hinausgerückt und sein Verhältniß zu ihr in einer dem Verhältniß Gottes des Vaters zu derselben noch entsprechenderen Weise aufgefaßt werde als in dem paulinischen Briefe. Die Verfasser der N. T'lichen Schrift haben nicht subjective Ansichten, sondern die objective Wahrheit in denselben niedergelegt; sie können, ja sie werden nach ihrer verschiedenen Individualität, nach ihrem verschiedenen Bildungsgang im Ausdruck variiren, aber die zu Grunde liegende Lehrsubstanz wird überall die Gleiche sein. Wir werden nachher sehen, daß in der Anschauung der Person Christi Paulus und der Verf. des Hebrbriefes ganz conform sind. Nach der Ansicht Riehm's dagegen scheint es, als ob der Ap. Paulus sich einer pantheistischen Anschauung zuneige, also in einem Irrthum befangen, die Darstellung des Hebrbriefes aber die richtigere sei.

[1]) Delitzsch zu dss. St.

[2]) Harleß, der Brief an die Ephes. zu Kap. 2, 2. S. 144.

[3]) Aus dieser Darlegung des Zusammenhangs ergibt sich, wie unrichtig v. Hofmanns a. a. O. I. 140 ff. Behauptung ist, daß alle Aussagen über die Person Christi in V. 2. und 3. bloß heilsgeschichtliche Bestimmungen enthalten. Schon der Zweck des Briefes fordert, daß der Verf. auf das vor- und überweltliche Wesen des Sohnes Gottes zurückgehe. Vgl. dessen eingehende Widerlegung bei Delitzsch, Hebr-

die Participialconstruction (V. 3.), weil der Sohn, welcher das Subject der folgenden Sätze ist, alle diese Bestimmungen in sich in verschiedener Beziehung vereinigt, oder, was wahrscheinlicher, weil der Grund seiner Erhöhung eben so wohl in dem, was er ist und als solcher fortwährend thut, wie in dem, was er vollbracht hat, liegt. Wenn dagegen [1]) bemerkt wird: „das absolute innergöttliche und inweltliche Sein des Sohnes verhält sich zu dessen Erhöhung nicht wie Grund und Folge; des Sohnes Sein gehört zu dem Gebiete der metaphysischen Nothwendigkeit, seine Geschichte und ihr Ausgang dagegen dem Gebiete ethischer Freiheit an, beides also verschiedenen Gebieten," so wird vom Standpunkt der Kirchenlehre argumentirt, die wir in Beziehung auf die Lehre von dem Verhältniß des Sohnes Gottes zu seinem Vater und zur Welt in der hl. Schrift nicht begründet finden. Der Sohn gehört der Geschichte an, nämlich der Geschichte, die mit der durch ihn vermittelten Schöpfung der Welt beginnt. Er ist der Abglanz der Herrlichkeit nicht als innergöttliche Person, sondern als der Mittler der Schöpfung; und weil er dieß ist, konnte er die Reinigung unserer Sünden bewirken, und nachdem dieß geschehen war, sich hinsetzen zur Rechten der Majestät in der Höhe. Auch können wir das Gebiet metaphysischer Nothwendigkeit und ethischer Freiheit nicht so absolut trennen, wie oben behauptet wird, da auch für den Vater wie für den Sohn die Nothwendigkeit aufgehoben und verklärt ist in der Freiheit. Was namentlich den Sohn betrifft, so wird man nicht leugnen können, daß er den Erlösungsrathschluß des Vaters in sei-

---

brief. S. 6 ff. Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit bietet allerdings die Aussage dar, daß er trage das All der Dinge mit dem Worte seiner Kraft, da sie eine Bestimmung enthält, die sich in allem Wechsel der Zustände gleich bleibt. Wir sind daher zu der Annahme genöthigt, daß dieses Thun und Wirken unbedingter Macht auch während seines Wandels auf Erden stattgefunden hat.

[1]) Delitzsch, Hebrbrief. S. 7. Moll zu d. St. und Hofmann a. a. O.

ner Person nicht vollzogen hat, weil er mußte, weil ihn eine metaphysische Nothwendigkeit dazu nöthigte, sondern weil er wollte. Er hat ihn in der vollkommensten Freiheit erfüllt. Nicht nur sein Tod am Kreuze war ein freiwilliger, auch sein Kommen in die Welt war dieß. Ist aber der Erlösungsrathschluß zugleich mit dem Schöpfungsrathschluß gesetzt, so wird man wohl auch annehmen müssen, daß er auch die Ausführung des Letzteren in der völligsten Freiheit und mit dem vollen Bewußtsein dessen übernommen hat, was mit demselben verbunden war.

Bei der Betrachtung des dritten Verses können wir nicht umhin darauf aufmerksam zu machen, daß der erste Participialsatz (dieweil er ist, oder seiend der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens) in einer Gedankenreihe vorkommt, welche ausschließlich von der Schöpfung handelt. Im zweiten Vers wird der Sohn als der Erbe aller Dinge und als der Mittler der Schöpfung, im zweiten Participialsatz (V. 3.) als der Träger dieses All's bezeichnet. Zugleich ist dieser Satz mit dem ersten (V. 3.) durch die Partikel τε auf's engste verbunden [1]), welche, wenn nicht gegenseitig sich bedingendes, doch innerlich verwandtes an einander reiht. Der Sohn ist mithin beides zugleich, das Strahlbild und der Träger; daß er dieser ist, ist in seiner Würde als Strahlbild begründet. Keine dieser Aussagen weist somit auf ein innergöttliches Verhältniß, sondern auf eine Beziehung zur Welt hin. Als das Strahlbild ist er, obgleich er Ursprung und Wesen aus Gott empfangen hat, für das All der Dinge da. Unsere Stelle enthält mithin eine ganz ähnliche Aussage, wie Kol. 1, 15—17. Wir stehen mit diesem Nachweis im entschiedenen Widerspruch mit der gangbaren Erklärung, welche Delitzsch mit den Worten ausdrückt: „Wir dürfen und müssen uns also dem Satze, welcher ist das Strahlbild u. s. w. mit der Voraussetzung zuwenden, daß er das ewige innergött-

[1]) Vgl. Delitzsch, Hebrbrief. S. 12.

liche Verhältniß unseres Versöhners zu Gott bezeichne, über welches uns die hl. Schrift nicht unbelehrt läßt, weil wir, ohne darüber belehrt zu sein, das Versöhnungswerk weder verstehen noch würdigen könnten." Es ist nun zwar richtig, daß uns die Schrift über das Verhältniß des Sohnes zum Vater Aufschluß geben wird, aber über das innergöttliche Verhältniß beider zu einander kann sie keine Belehrung enthalten. Sie geht überall nur bis zu der Uroffenbarung des Vaters im Sohne zum Behuf der Weltschöpfung zurück und kann diese Linie nie überschreiten, da wir Gott nur in seiner Offenbarung, mithin nur und allein in der durch sie eingeleiteten geschichtlichen Bewegung, in der Bezeugung in seinem Worte wie besonders im Sohne als dem Mittler dieser Offenbarung erkennen können. Auch die Bezeichnung „Sohn" weist zunächst gar nicht in das innergöttliche Verhältniß hinein. Als Sohn ist er stets der Offenbarer und Mittler Gottes. Eine Belehrung über das innergöttliche Verhältniß des Sohnes zum Vater wird auch durch den Zweck der heil. Schrift ausgeschlossen, welche überall bloß das enthält, was dem Menschen unmittelbar frommt. Was Gott für uns in Christo ist, thut und wirkt, das und nur das ist der Inhalt aller Bezeugungen der heil. Schrift.

Ob diese Anschauung uns. St. entspricht, läßt sich nur aus einer eingehenden Betrachtung derselben erkennen. Der Sohn wird zuerst als Strahlbild der Herrlichkeit Gottes bezeichnet. Ἀπαύγασμα ist entweder [1]) der Abglanz, Ausstrahl, welchen ein Bestrahltes wie etwa ein Spiegel zurückgibt, welche Erklärung aber darum unpassend ist, weil es sich nicht darum handelt, was der Sohn als der Abglanz eines Mediums oder als der Widerschein auf einem andern Körper, sondern was er in seinem Verhältniß zu Gott ist, — oder der Abglanz, welcher von einem Strahlenden ausgeht [2]), wonach der Sohn als der Ab- und Ausglanz der

[1]) So Calvin, Beza, Grotius u. A.

[2]) So Origenes, Chrysost. Theophyl. Bleek, Delitzsch u. s. w.

göttlichen Doxa bezeichnet wird. Allein auch diese Erklärung genügt nicht ganz, denn der Abglanz ist etwas, das stetig von seiner Ursache ausgeht, wie die Strahlen von der Sonne, so daß also der Sohn als der fortdauernde Lebensakt des Vaters dargestellt würde. In uns. St. soll aber gar nicht hervorgehoben werden, wie und daß der Sohn fortdauernd hervorgeht, sondern was er an sich selbst ist. Dafür spricht die Form ἀπαύγασμα, welche den Akt nicht als dauernden, sondern als einen abgeschlossenen und in seinem Resultat ruhenden darstellt [1]). Es bezeichnet ein Licht oder einen Strahlenkranz, der von einem andern Lichte ausgestrahlt ist, sofern derselbe nun als ein selbstständig gewordener gedacht und angeschaut wird. Im Deutschen dürfte der Ausdruck: „Strahlbild" am meisten entsprechen; als Strahlbild ist es ein lebendiges, von Strahlen gebildetes, nicht bloß ein aufgefangenes und reflectirtes Bild; als Strahlbild ist es als ein selbstständiges und bleibendes gedacht; es ist mehr als ein bloßer Strahl oder Bild, eine vom Urlicht producirte Sonne [2]). Neben der Selbstständigkeit liegt in diesem Ausdruck der Begriff der Abstammung und somit auch der der Wesensgleichheit.

Es ist nun aber auffallend, daß die Bestimmung, wessen Strahlbild der Sohn ist, nicht τοῦ θεοῦ (Gottes), sondern τῆς δόξης αὐτοῦ (seiner Herrlichkeit) lautet. Delitzsch [3]) versteht unter dieser Herrlichkeit: „die übersinnliche geistige Feuer- und Lichtnatur Gottes selber, welche er, um vor sich offenbar zu werden, aus sich herausfetzt, und der Sohn heißt der Abglanz dieser Doxa, weil in ihm die ihr inwohnende Potenz des Lichtes sich wie in eine am ewigen Himmel göttlichen Wesens aufgegangene Sonne zusammenfaßt. Denn ist die Entstehung des Sohnes ein innergöttlicher Proceß,

---

[1]) Ueber diese Bedeutung der Verba auch μα, vgl. Lobeck, Paralip. p. 396.; Krüger, griech. Gram. S. 191.

[2]) So Ebrard und Moll zu d. St.

[3]) Hebrbrief. S. 10.

so ist sie keine von Gott ausgehende Wirkung, ohne zugleich auch eine auf ihr zurückgehende zu sein." Gott ist nach dieser Ansicht als eine übersinnliche geistige Feuer- und Lichtnatur noch nicht vor sich selber offenbar, noch nicht selbstbewußt. Er erlangt dieses Selbstbewußtsein erst in Folge eines Processes, in welchem der Sohn entsteht. Gott ist mithin vor der Entstehung des Sohnes, — an sich betrachtet — blinder, bewußtloser Naturtrieb, blinde, bewußtlose Natur, deren Elemente in einer Gährung begriffen sind, bis im Sohne das Licht über ihr aufgeht und jene Elemente ihren Mittelpunkt, gleichsam das Product, in welchem sie ruhen, finden. Erst im Sohne wird sich Gott offenbar oder der Sohn ist das Selbstbewußtsein des Vaters. Das heißt aber nichts anderes als: der Sohn ist der selbstbewußte Mittelpunkt des göttlichen Wesens, denn in ihm faßt Gott nicht sich zusammen, sondern wird in ihm zusammengefaßt. Das göttliche Wesen sinkt mithin zur im Sohne aufgehobenen Voraussetzung herab; Gott ist nicht mehr Gott, sondern der Sohn ist Gott, wenn doch unter Gott eine zwecksetzende, also selbstbewußte Kausalität verstanden werden muß. Man könnte Gott höchstens einen potentiellen Gott, d. h. einen Gott nennen, der nicht Gott ist. Der Begriff eines potentiellen Gottes ist eine contradictio in adjecto. Auch vom biblischen Standpunkt aus ist diese speculative Darstellung des trinitarischen Processes nicht haltbar. Abgesehen davon, daß sie über eine solche Construction der immanenten Trinität gar keine Andeutung gibt, so spricht schon das gegen sie, daß sie Gott überall als selbstbewußten, seine Rathschlüsse nicht im Sohne vermittelnden, sondern sie selbstständig und persönlich fassenden bezeichnet. Sie weiß auch nichts von einem Proceß, von einer Entwicklung Gottes vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Ebenso wenig bedarf Gott der Offenbarung vor sich selbst, d. h. im Sohne, um sich des Reichthums seines Wesens bewußt zu werden, vielmehr kann kein Moment im göttlichen Leben gedacht werden, wo er nicht stets sich absolut bis in seine innersten Tiefen durchschaut.

Ueberdieß ist an uns. St. gar nicht von dem innergöttlichen Verhältniß des Sohnes zum Vater die Rede, sondern von seinem Verhältniß zu ihm, sofern er für die Welt das Strahlbild Gottes ist. Es liegt schon im Begriff des Sohnes, daß er in der innigsten Beziehung zu seinem Vater steht. Gott ist als Geist absolutes Leben, das als solches eine absolute Lichtesherrlichkeit besitzt. Das Licht ist die Form, in welcher sich das wahrhafte Leben offenbart, das Leben Gottes wird sich mithin absolut im Lichte reflectiren. Dieses Lichtleben ist die göttliche Doxa, das unnahbare Licht, in dem er wohnt. Aus dieser Lichtesherrlichkeit ist nach dem Wohlgefallen Gottes der Sohn als das Strahlbild derselben geboren. Er besitzt mithin diese Lichtesherrlichkeit als eine aus Gott originirende, aber in selbstständiger persönlicher Weise, wie ihm auch der Vater das Leben gegeben hat, um es in sich selber als einen eigenen Lebensquell zu haben. Die ganze Herrlichkeit und Majestät des göttlichen Wesens stellt sich dar und offenbart sich in diesem Strahlbild [1]). Es ist nichts im Vater, was nicht auch dem Sohne eignet [2]).

---

[1]) Bleek zu ds. St.

[2]) Vgl. Umbreit, die Sünde S. 99. über den Begriff der Herrlichkeit. Wenn Riehm a. a. O. S. 282. sagt: „Das Wesen des Sohnes hat seinen Grund und Ursprung in dem Wesen Gottes und zwar ist es kein Schöpfungsakt, kein auf einem bestimmten Willensentschluß folgendes „Es werde", was ihn in's Dasein rief, vielmehr ist es im Wesen Gottes selbst begründet, daß es einen solchen Abglanz von sich ausgehen läßt; es ist der Herrlichkeit Gottes als dem Inbegriff der Eigenschaften natürlich, daß aus ihr eine zweite Herrlichkeit, die Wesensherrlichkeit des Sohnes hervorgehe", so müssen wir widersprechen. Zuerst ist an uns. St. von dem Ausgehen des Sohnes aus dem Vater gar keine Rede, sondern der Sohn wird als der vom Vater ausgegangene bezeichnet. Ferner ist es kein naturnothwendiger unfreier Akt, vermöge dessen der Sohn hervorgeht, es ist dieß dem Vater nicht „natürlich", sondern ein selbstbewußter Akt seiner freien Liebe. Riehm nennt nach dem Vorgang Umbreit's die Herrlichkeit Gottes in Christo die Offenbarungsfülle; sie ist mithin in Christo in der bestimmten Beziehung auf die Offenbarung gesetzt, ja der Sohn ist selber diese Offenbarung. Wenn diese Offenbarung Gottes nicht auf einem bestimmten

In dem Ausdruck: „Strahlbild der Herrlichkeit" wird mit dem ersten Worte besonders der Begriff der Abstammung und des Hervorgehens, aber als eines vollendeten Actes hervorgehoben, durch das zweite Wort aber auf die Wesensquelle, aus welcher das Strahlbild sein Dasein empfangen hat, hingewiesen. Die Doxa Gottes ist das Zeugende, das Strahlbild das Gezeugte. Wie nun alles Gezeugte mit dem, woraus es gezeugt ist, Aehnlichkeit hat, so wird noch besonders betont, daß der Sohn das Ebenbild oder Prägebild seines Wesens sei. Auch noch aus einem andern Grunde mußte diese Bestimmung nachfolgen. Das Wort: „Strahlbild" ist mit Beziehung auf den Begriff der Doxa gewählt. Die Doxa wird als eine strahlende gedacht und das Strahlbild ist das Product derselben. Man könnte darin den Begriff der Emanation finden wollen, wie denn die Sonne ihrer Natur nach das Licht ausstrahlen muß, auch wird das Wesen Gottes nur in der Form seiner Herrlichkeit aufgefaßt. Um nun jeder Mißdeutung vorzubeugen, wird noch die folgende Bestimmung hinzugefügt: χαρακτὴρ bezeichnet das Eingeschnittene und den Gegenstand, welchem die Züge eines andern eingeschnitten sind, es ist ein dem Prägestempel oder überhaupt dem Original in der Gesammtheit seiner Züge entsprechendes Abbild, das Ebenbild des Originals. In dem Wesen des Sohnes hat sich das Wesen des Vaters in seiner

---

Willensbeschluß beruhte, so wäre die Schöpfung der Welt, die in dieser Offenbarungsfülle mitgesetzt ist, ein naturnothwendiger Akt und — der Pantheismus mit allen seinen Consequenzen nicht zu vermeiden. So gewiß die Welt nur in freier Liebe von Gott geschaffen ist, so gewiß muß auch der Sohn, dieser Mittler der Schöpfung, in freier Liebe aus Gott hervorgegangen sein. Nicht die Wesensherrlichkeit selber als solche wird offenbar, wie Riehm a. a. O. S. 280. sagt, sondern sie stellt sich dar in einem Ausglanz, in ihrem sichtbaren Ebenbild. Die heil. Schrift führt übrigens das Hervorgehen des Sohnes auf einen Willensbeschluß Gottes zurück. 1 Petr. 1, 20. vgl. mit Ephes. 1. 4—6.; 3, 9.; Kol. 1, 19. Endlich müßte der Sohn als innergöttliche Person die gleiche unanschaubare Lichtesherrlichkeit wie der Vater besitzen, da in der Trinität eine Ungleichheit unmöglich stattfinden kann.

ganzen Fülle ausgeprägt[1]), aber, was unmittelbar dem Zwecke nach in diesen Worten liegt, in einer sichtbaren[2]), der Kreatur zugewandten Form. Der Begriff des Prägebildes entspricht mithin völlig dem des Ebenbildes, Kol. 1, 15. Der Sohn ist aber das Prägebild τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (seines Wesens). Die Grundbedeutung von ὑπόστασις ist das Unterstellen oder Unterstehen. Es kann daher nur „das der Erscheinung unterliegende Wesen, den Wesensgrund" bezeichnen. Das Wesen Gottes oder seine innere geistige Bestimmtheit hat im Sohne ihr volles Präge- oder Ebenbild. Wie die Doxa sich in einem Strahlbilde oder Ausglanz darstellt, so prägt sich das ewige Wesen Gottes in persönlicher Freiheit in einer ihr schlechthin ebenbildlichen Erscheinungsform aus. „Diese Erscheinungsform," sagt Ebrard[3]) treffend, „wird aber nicht als eine Abbildung gedacht, als hätte der Wesensgrund selber schon eine Gestalt und als würde dessen Gestalt nur copirt in einer zweiten, sondern als unmittelbare und wesentliche Versichtbarlichung und Verleiblichung des Wesens." Es ergibt sich auch daraus, daß wir hier an die zweite innergöttliche Person nicht zu denken haben; sie könnte unmöglich das Präge- oder Ebenbild des Wesens Gottes, also das von ihm durch einen persönlichen Willensentschluß außer (praeter) sich gesetzte und als solches persönlich selbstständige Ebenbild genannt werden, sondern sie wäre dieses Wesen selbst.

Ueberblicken wir von dem gewonnenen Standpunkt aus die Bestimmungen, welche wir bisher betrachtet haben, so ist der Sohn zunächst, wie die Propheten, der Exponent der göttlichen Rathschlüsse, aber er unterscheidet sich von ihnen

---

[1]) Vgl. besonders Bleek, Delitzsch zu d. St. und Riehm a. a. O. 278—288.

[2]) Calvin zu d. St. sic apud te cogita, gloriam Patris esse tibi invisibilem, donec in Christo refulgeat: ideo vocari characterem substantiae, quod Patris majestas sit recondita, donec se veluti in imagine impressam ostendat.

[3]) zu d. St.

wie der Sohn von den Knechten. Wie der Sohn diese absolute Offenbarungsform Gottes ist, wird in den Bestimmungen, V. 2., ganz besonders aber in den Participialsätzen V. 3., ausgesagt. Der Verf. steigt von dem, wozu er eingesetzt und durch den die Welten geschaffen sind auf zu dem innersten Wesensgrund dieses schon durch jene Aussagen über die Propheten schlechthin erhabenen Sohnes Gottes. Er ist mithin der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens als der Sohn, der als solcher alle Offenbarung von Anfang vermittelt. Wenn es nun auch der Verf. nicht unmittelbar andeutet, daß er als diese persönliche Offenbarungsform den unsichtbaren Gott *sichtbar* darstellt, so liegt dieß doch mittelbar in den Bestimmungen seines Verhältnisses zu Gott, denn eben der Sohn ist der Offenbarer Gottes, mithin der, in dem Gott erscheint und geschaut wird. Als der Offenbarer Gottes, oder was gleichbedeutend ist, als der Mittler zwischen Gott und der durch ihn zu setzenden Kreatur wird er das Wesen Gottes in der vollkommensten Weise als seinen eigenen Wesens- und Lebensgrund besitzen, wie er auf der andern Seite der Kreatur zugewandt, ja in gewissem Sinne mit ihr verwandt sein wird. Diese Verwandtschaft wird, wie wir sie vorläufig zu bestimmen vollkommen berechtigt sind, in der *Sichtbarkeit* bestehen. Dieß ist der Inhalt und die Bedeutung jenes lange noch nicht genug erwogenen Wortes des Herrn: „Wer mich siehet, der siehet den Vater.“ Denn daß er dasselbe nicht allein, ja nicht einmal vorzugsweise auf seine irdische Erscheinungsform, auf seine fleischliche Knechtsgestalt bezieht und beziehen kann, liegt auf der Hand, da ja gerade diese Knechtsgestalt seinen göttlichen Wesens- und Lebensgrund eher verhüllte, als offenbarte. Sie war nicht seine adäquate Existenzform, wenn auch durch sie in seinen Worten und Werken, wie überhaupt in seinem ganzen Verhalten, seine verborgene Herrlichkeit hindurchleuchtete. Wir sehen: die gleichen Bestimmungen, welche wir bei der Betrachtung von

Kol. 1, 15. gefunden haben, kehren auch hier wieder und nur der Ausdruck ist ein verschiedener [1]).

Die beiden Participialsätze enthalten eine Bezeichnung des Seins und Wesens des Sohnes Gottes als solchen, d. h. als der Offenbarungsform Gottes. Dieses Sein und Wesen wird ihm daher ebensowohl in seiner vorweltlichen, wie in seiner erhöhten Existenzweise, ja sogar auch in seiner fleischlichen Existenzweise zukommen. Er unterscheidet sich von den Propheten dadurch, daß er nicht wie sie nur einzelne Rathschlüsse des Vaters, sondern den ganzen Rathschluß, ja den Vater selbst zu offenbaren hat. Den Vater selbst kann aber nur derjenige offenbaren, welcher die Fülle der Gottheit in sich wohnen hat. In dieser Fülle oder in diesem Wesen des unsichtbaren Gottes im Sohne ruht seine schöpferische Macht, weil er in demselben, wie auch Gott, die ideellen Potenzen der Welt umfaßt; in ihm ist auch das Wort der Macht begründet, mit welchem er fortwährend das All der Dinge trägt. Das Verbum φερειν hat zunächst die Bedeutung eines stützenden und dadurch zusammenhaltenden Tragens. Wie durch den Sohn alles geschaffen ist, so wird auch durch ihn alles gestützt und getragen, so daß es zusammengehalten wird und nicht wieder auseinandergeht oder zusammenstürzt.

Die Möglichkeit der Erhaltung der Welt ist ebenso in ihm, in seinem Wesen, begründet, wie die Vermittlung der Weltschöpfung. Die beiden Participialsätze, V. 3., werden

---

[1]) Auch uns. Verf. nennt, Kap. 1, 6., den Sohn den Erstgebornen. Zwar fehlt jeglicher Zusatz, wie bei Paulus, und man könnte deßhalb im Zweifel sein, was zu ergänzen oder wie er zu fassen sei. Nach Bleek II. 1. 128. spricht dieß eben dafür, daß der Hauptbegriff desselben der gleiche ist, wie Kol. 1, 15. und bei Philo. Andere, wie Ebr., De Wette, Lünemann, Delitzsch u. A. vergleichen Röm. 8, 29. Der Erstgeborne unter vielen Brüdern ist er nur wegen seiner innern Würde, welche in seiner Erhabenheit über der Schöpfung, mithin auch in seiner Vorweltlichkeit und in seinem unmittelbaren Verhältniß zu seinem Vater besteht. Wir gelangen daher zu der gleichen Bedeutung dieses Wortes, wie Kol. 1, 15. Vgl. auch Riehm a. a. O. S. 292.

deßhalb durch die Partikel τε auf's Engste mit einander verbunden. Der Sohn trägt aber das All der Dinge nicht unwillkührlich, bewußtlos, etwa vermöge einer naturnothwendigen Beziehung zur Schöpfung, sondern durch das Wort seiner Macht. Wenn auch der Sohn der innerste Lebensgrund des Alls ist, so ist er es doch nicht so, daß er in ihr aufgeht, sondern er ist dieser Lebensgrund in absolut persönlicher Weise. Das All der Dinge ist keine Emanation, vielmehr sind die realen Urprincipien desselben schöpferisch durch die Macht seines Willens in's Dasein eingeführt worden. Wenn die Welt durch die Macht seines Wortes getragen wird, so ist sie auch durch die gleiche Willensthätigkeit geschaffen. Das Wort ist die Offenbarung des Innern, in ihm spricht sich der selbstbewußte Wille aus. Es ist um so wirksamer, je machtvoller die Persönlichkeit ist, die es ausspricht. Die machtvollste Persönlichkeit ist Gott selbst, weil sein Wesen absolute Totalität, weil er der sein selbst absolut Mächtige ist. Im Sohne ist der Vater in der Fülle seines Wesens persönlich offenbar und darum ist sein Wort das Wort der Macht. Die Fassung des Willens im Worte der Macht ist als eine fortdauernde [1]) zu betrachten, wie er auch stets der Ausglanz der Herrlichkeit bleibt. Es ist der stets wirksame Lebensgrund der Schöpfung; und drückt, wie wir schon früher [2]) sagten, dem All der Dinge das Siegel des bleibenden Bestehens und der Hörigkeit gegen den Sohn auf. Alle Dinge tragen nach den verschiedenen Stufen ihres Daseins die Signatur [3]) dieses im Wesen des Sohnes urständenden Machtwortes. Wie ferner die Sonne vermöge ihrer

[1]) φερων, part. praes.

[2]) Bd. 1. S. 351.

[3]) Daß χαρακτηρ auch die Bedeutung Prägestempel hat, wird von Delitzsch und Moll zu ds. St. anerkannt. Er besitzt mithin als das Vor- und Urbild der Kreatur auch die Bestimmung und die Macht ihr sein Gepräge aufzudrücken. Die ganze Schöpfung ist von ihrem ersten Anfang an bis zu ihrer Vollendung von ihm durchwaltet. Ihre Vollendung wird sie erst dann erreichen, wenn alles von seinem Lebensgeist durchdrungen ist, wenn alle feindlichen Mächte zum Schemel seiner Füße gelegt sind, und er nicht bloß seiner Bestimmung nach, sondern im vollen Sinne dieses Wortes das A und O der Schöpfung geworden ist.

physischen Kraft alle Glieder des Planetensystems trägt und sie unbeschadet ihrer relativen Selbstständigkeit zu einer Einheit verbindet, so trägt der Sohn durch dieß Wort seines machtvollen Willens das ganze All der Dinge und verbindet es zu einem Universum. Paulus spricht den ganz gleichen Gedanken in den Worten aus: „und es bestehet alles in ihm." Zwar scheint hier mehr das Sein und Bestehen des Alls in Christo ausgesagt zu sein, während ihn unser Verf. als den wirksamen Lebens- und Wesensgrund, als die fortdauernde Kausalität des Bestehens bezeichnet, allein der Unterschied schwindet, wenn man erwägt, daß auch das Bestehen oder Bestand haben durch seinen persönlichen Willen vermittelt ist. Dieses Tragen des Alls ist selbstverständlich kein zweck- und absichtsloses; er will es durch dasselbe seiner Bestimmung entgegenführen. Das allmächtige Wort ist als der Träger des Alls der Dinge auch der Impuls zum Ziele, das daher auch einst, ungeachtet des Widerstrebens der persönlichen Kreatur und schließlich mit dem Ausscheiden derselben, erreicht werden wird.

Wenn der Sohn oder das Wort seiner Kraft der Träger des Alls der Dinge, wenn dieses Wort der Ausdruck seines allmächtigen persönlichen Willens ist, so kann der Stand seiner Erniedrigung „eine solche durch sein Machtwort vermittelte Wirksamkeit nicht ausschließen" oder mit andern Worten: auch in der Knechtsgestalt des Fleisches wird er die Welt getragen und sie in ihm Bestand gehabt haben. Das scheint nun schlechterdings unmöglich zu sein und im Widerspruch mit unserer Anschauung von der menschlichen Natur zu stehen, ja seinen menschlichen Wesensbestand geradezu zu vernichten. Die Kirchenlehre hat an dieser Aussage der hl. Schrift festgehalten, ohne diesen Widerspruch zu beachten. Neuere kirchliche Theologen schwächen dagegen diese Schriftlehre so sehr ab, daß kaum zu sagen ist, was noch übrig bleibt. Sie [1]) glauben dieses Räthsel durch die

[1]) Delitzsch, Hebrbrief. S. 13.; Bibl. Psychol. S. 327.; v. Hofmann, Schriftbew. II. 1. 26.; Thomasius, Dogm. II. 300.; Ebrard, Hebrbrief. S. 26. u. s. w.

Annahme zu lösen, „daß die alles Geschöpfliche tragende Thätigkeit des Sohnes, welche durch sein Machtwort vermittelt ist, im Stande der Entäußerung zwar eine Aenderung aber keine Annullirung erlitten und gerade in der Spanne Zeit, in welcher das Werk unserer Erlösung vollendet worden ist, sich so intensiv als nur immer möglich concentrirt habe." Allein — um nur einige Gründe gegen diese Ansicht zu nennen, — es leuchtet ein, daß die durch Christum während seines Wandels auf Erden gestiftete Erlösung etwas ganz anderes ist, als die tragende Thätigkeit des Ausglanzes der Herrlichkeit und des Erstgebornen aller Kreatur. Jene ist eine rein ethische in der tiefsten Selbstverleugnung der Liebe wurzelnde That, diese eine durch seinen allmächtigen Willen vermittelte metaphysische Wirksamkeit; jene bezieht sich zunächst auf den zwar wichtigsten, aber immerhin doch kleinen Bruchtheil der Schöpfung, auf den Menschen und durch ihn auf die Erde, diese auf das ganze Universum mit Einschluß der Engel, welche einer Erlösung nicht bedürfen. Die Erlösung kommt den gefallenen Geistern nicht zu gut, aber der tragenden Kraft dieses Wortes können sie nicht entbehren, auch nicht während seines Wandels auf Erden. Es sind mithin zwei verschiedene Functionen, die sich zwar nicht ausschließen, denn weil er die Welt trägt, kann er sie auch erlösen, welche aber dennoch nicht zusammenfallen. Die tragende Thätigkeit ist die allgemeine Function, die auch dann fortdauern muß, wenn er die Erlösung stiftet. Die letztere bezieht sich zunächst gar nicht auf die Erhaltung, sondern auf die Errettung der Sünder aus dem Verderben, in welcher die erhaltende Wirksamkeit fortwirkt; sie ist mithin die nicht nicht sein könnende Voraussetzung der Erlösung. Die letztere stiftet er als der fleischgewordene Gottessohn durch sein Leben, Leiden und Sterben, mithin als Mensch, die tragende Thätigkeit vollzieht er nur und allein als der Sohn, als der Erstgeborne, in welchem das All der Dinge geschaffen ist, durch die allmächtige Kraft seines Willens.

Dieser Wille kann daher [1]), da er die Kausalität des Bestehens der Welt ist, niemals intermittiren. Wenn er einen Augenblick aufhörte, das All der Dinge zu tragen, so würde es aufhören zu sein. Die tragende Thätigkeit kann daher nie aufgehen in seine Erlösungsthätigkeit. Die Frage, wie der Sohn Gottes als Mensch dennoch der Träger des All's ist, ist mithin durch diese Annahme nicht beantwortet, ja die Kenotiker können dieses Problem von ihrem Standpunkt nicht lösen; sie setzen an dessen Stelle ein quid pro quo, das die Frage, um die es sich handelt, umgeht. Hier näher auf sie einzugehen, verbietet uns unsere Aufgabe.

Die weitere Aussage uns. Verf., „nachdem er durch sich selbst die Reinigung der Sünden gemacht," berührt unsere Aufgabe nicht unmittelbar. Wir können mit einigen Bemerkungen darüber hinweggehen. „Das Medium ποιεῖσθαι bezeichnet hier die Reinigungsthat als selbsteigene des Sohnes, und was das Medium andeutet, verdeutlicht das: „durch sich selbst"; er hat sie nicht mit irgend welchem ihm äußerlichen, dinglichen Mittel, sondern durch sich selbst, d. i. innerhalb der Sphäre seiner Persönlichkeit und von da aus vollzogen" [2]). Diese Reinigung konnte er nur darum bewirken, weil er als Sohn und Erstgeborner in einer solch' innigen, durch sein Wesen, nur nicht emanativ, sondern schöpferisch vermittelten Beziehung zur Welt steht. Darin ist auch die Möglichkeit seiner Fleischwerdung begründet. Wir können daher das Versöhnungswerk verstehen und würdigen, auch ohne daß wir über das innergöttliche Verhältniß unseres Versöhners belehrt sind [3]). Die Schlußworte des dritten Verses: „welcher sich hingesetzt hat zur Rechten der Majestät

---

[1]) Bleek, a. a. O. II. 1, 72. „Es kann kein Zweifel sein, daß der Schriftsteller das Wort seiner Macht, wodurch er alle Dinge trägt, nicht von dem auf Erden gepredigten Evangelium gemeint hat, sondern von der Kraft, vermöge der er schon vor der Fleischwerdung das durch ihn geschaffene Universum getragen und zusammengehalten hat."

[2]) Delitzsch, Hebrbrief. S. 24.

[3]) Gegen Delitzsch, ebendas. S. 8.

in der Höhe" werden wir später in einem andern Zusammenhang betrachten.

§ 4.

Der Logos. Joh. 1, 1.

Bei der Betrachtung der beiden St. Kol. 1, 14 ff. und Hebr. 1, 2. 3. hat sich uns ergeben, daß Christus eine eigenthümliche Existenzweise als Mittler zwischen Gott und der Welt besitzt. Wie er als der Sohn der göttlichen Liebe, als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens in Gott seinen Urstand hat und auf eine unsere Erkenntniß transcendentirende Weise von Gott gezeugt ist, so steht er als der Erstgeborne aller Kreatur, weil sie prototypisch und ihrem Grundwesen nach in ihm geschaffen ist, zu ihr in der innigsten Beziehung. Als der Erstgeborne ist er der Bahnbrecher und das Princip aller weltlichen Lebensgestaltungen, die durch ihn ihr zeitliches Dasein erhalten und in ihm das Ziel ihrer Bestimmung haben. Zugleich ist er, weil das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und sein Offenbarer, sicht- und anschaubar und zwar dadurch, daß die ganze Fülle der Gottheit leiblich in ihm wohnt.

Es fragt sich nun, ob im Eingang des johanneischen Prologs eine ähnliche Betrachtungsweise wiederkehrt? Wir haben zu dem Ende zu untersuchen, welche Bedeutung der Name „Logos" (Wort) hat, und in welchem Verhältniß er zu Gott und zu der Schöpfung steht. Wir beschränken uns auf die Beantwortung dieser Fragen, und werden aus dem gleichen Grunde nur die orthodoxe und die v. Hofmann'sche Erklärung berücksichtigen.

Die erstere hat sehr klar Philippi[1]) dargestellt. Er sagt: „der Ausdruck Logos entspricht dem A. T'lichen Dabar oder Worte Gottes, welches Ausdruck der göttlichen Ver-

[1]) A. a. O. II. 210. Aehnlich auch Ohlshausen, bibl. Coment. 1832. II. 30. u. s. w.

nunft, des göttlichen Gedankens ist. Der Gedanke als Offenbarer des an sich verborgenen Inhaltes des Geistes ist aber an und für sich selber Wort, wenn auch zunächst inneres Wort. Nur als Wort ist der Gedanke real gewordener in bestimmter Form ausgeprägter Gedanke. Darum ist auch der Sohn als der persönliche Selbstgedanke, als der ewige Offenbarer des Vaters vor ihm selber das Wort. Das Wort, in welchem der Vater sich selber von Ewigkeit her offenbar ist, hat uns den Vater in der Zeit geoffenbart im Worte. Dieß Wort ist die Offenbarung des Vaters und des Logos selber, wie dieser der Offenbarer des Vaters ist."

Wir sehen von dem dogmatischen Inhalt dieser Darstellung, gegen welche auch die oben namhaft gemachten Gründe gelten, ab, und fragen nur, ob sie sich exegetisch rechtfertigen lasse? Ihr zufolge muß zuerst „im Anfang" (V. 1.) als Bezeichnung der Ewigkeit erklärt und die Vergleichung des „am Anfang" 1 Mos. 1, 1. als unzweckmäßig und irrig abgewiesen [1]) werden. Das „im Anfang" bezeichnet demnach nicht den Anfang der Schöpfung, sondern den Uranfang, d. i. die Ewigkeit. Die gleiche Erklärung findet sich häufig von Origenes an, welcher zuerst von dem richtigen Weg, den die älteren Kirchenväter eingeschagen hatten, ablenkt. Allein eine solche Bedeutung hat diese Formel nirgends, weder im A. noch im N. T., vielmehr bezieht sie sich stets nur auf den Anfang der Welt oder der Schöpfung, Apostg. 1, 15.; Mark. 1, 1.; Joh. 15, 27.; 8, 44.; 1 Joh. 2, 13. 14.; 3, 8.; Matth. 24, 21.; Mark. 10, 6.; 13, 19. Von der Ewigkeit kann nimmermehr ein Anfang ausgesagt werden, sie schließt ihn im Gegentheil schlechthin aus. Dieß wird nun auch ziemlich allgemein anerkannt [2]). Sehr gut sagt

---

[1]) Ohlshausen a. a. O. S. 37.

[2]) Luther, Enarr. in Genes. ed. Erl. I. 23. Calvin, Beza, Tholuck zu d. St.; v. Hofmann I. 164.; Hölemann de Evang. Joannei introitu, introitus Geneseos angustiore effigie. p. 26.

Hengstenberg [1]): „daß das im Anfang so viel ist als: als noch nichts Geschaffenes da war, und daß das „war" hier im emphatischen Sinn (Offenb 1, 4. 8.; 4, 8.) steht: im Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf, da war schon das Wort, erhellt zuerst aus der Vergleichung des Anfangs des ersten Buchs Moses. Bei der offenbaren Absichtlichkeit dieser Beziehung, mit der Hand in Hand geht, daß auch der andere Apostel (Matth. 1, 1.) unter den Evangelisten die ersten Worte seines Evangeliums aus dem ersten Buch Mose entlehnt, würde es verwirrend sein, wenn der Apostel unter dem Anfang etwas anderes verstände als die Grundstelle, den Anfang der geschaffenen Dinge, des endlichen Daseins." Dennoch sucht man auf einem Umweg zu der abgewiesenen Erklärung zurückzukommen. Der an sich negative Begriff der Ewigkeit soll durch die Formel: „im Anfang" in populärer Weise positiv bezeichnet werden: uranfänglich. Die nähere dogmatische Bestimmung des Anfangs als der Ewigkeit sei richtige Weiterentwicklung dessen, was Johannes sagt, aber von ihm selbst nicht direct ausgesprochen wird [2]). Der Ap. würde sich demnach hier ausnahmsweise nicht ganz richtig ausgedrückt und die dogmatische Reflexion ihn zu verbessern haben, allein das ist eben der Fehler, daß die Dogmatik über die Bestimmungen der hl. Schrift hinausgeht und ihre Speculation in ihr begründen will, statt sie durch sie zu corrigiren. Andere [3]) folgern aus dem Dasein des Logos vor dem Anfang der Welt, daß er von Ewigkeit her sein müsse, ähnlich wie auch von Gott das Sein vor den Kreaturen Ps. 90, 2. und damit das Sein von Ewigkeit und die schöpferische Thätigkeit als unzertrennlich verbunden gesetzt werde. Wenn der Logos kein Geschöpf sei, so müsse er von Ewigkeit aus Gott sein, denn es gebe kein Mittleres zwischen Sein vor dem Anfang oder von Anfang und Ewig-

[1]) Hengstenberg, das Evang. des hl. Johan. I. 26.
[2]) De Wette und Meyer zu d. St.
[3]) So Hölemann a. a. O. und Hengstenberg zu d. St.

keit zwischen Geschöpf und Gott. Es ist zwar richtig, daß Ps. 90, 2. das Sein Gottes vor den Kreaturen ausgesagt wird, allein es wird näher bestimmt durch die Worte: „ehe denn etwas geworden, bist du Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Auch fällt der Begriff der Uranfänglichkeit und der Ewigkeit nicht zusammen. Denn zwischen der Zeit und der Ewigkeit liegt ein eigenthümliches Gebiet, die Ueberzeitlichkeit, welche nicht gleich der absoluten Ewigkeit ist und zwischen Gott und dem Geschöpf steht der Mittler zwischen beiden, der eingeborne Sohn Gottes. Endlich ist wohl zu beachten, daß die hl. Schrift sich in dieser Aussage von dem vorweltlichen Sein Christi stets gleich bleibt, so Sprüche Sal. 8, 23.; Joh. 17, 5. 24. Ephes. 1, 4. Der Begriff der Ewigkeit, wie er Gott zukommt, liegt weder mittelbar noch unmittelbar darin, dagegen eignet dem Logos ein Sein vor der Schöpfung, und dieß deutet der Ap. durch: „er war im Anfang,“ wie dadurch, daß durch ihn die sichtbare Welt geschaffen wird, sehr bestimmt an. Die Frage, ob sich dieses „war“ genauer bestimmen läßt, wird uns später beschäftigen.

Wenn aber dem Logos die Ewigkeit im absoluten Sinn abgesprochen werden muß, wenn die Schrift ausdrücklich sagt, daß er gezeugt ist, so wird auch jene Behauptung unrichtig sein, daß der Vater im Sohne vor sich selber offenbar sei; sie widerspricht ebensowohl der Idee und der absoluten Erhabenheit Gottes, wie der heil. Schrift. Sie kann nicht durch Eph. 3, 11.; 2 Tim. 1, 9.[1]) begründet werden, vielmehr wird sie von ihnen widerlegt. Die heil. Schrift enthält überhaupt keine Andeutung für diese Annahme, sondern sie wird geradezu durch 1 Tim. 6, 15. 16. abgewiesen, da Gott als der Selige und allein Gewaltige, der allein Unsterblichkeit hat auch der absolut Persönliche, ohne alle Vermittlung und sei es auch die des Logos von Ewigkeit ist. Auch ist es sicherlich keine speculative Betrachtung, welche dem Ap. den Gebrauch des Wortes „Logos“ nahe legt, son-

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 14 ff.

dern er entnimmt es mittelbar aus dem religiösen Bewußtsein seines Volkes, unmittelbar aber aus dem A. Test. und aus der im Umgang mit Christo und aus seinem Selbstzeugniß von ihm gewonnenen, durch den Geist Gottes versiegelten Ueberzeugung und Erkenntniß. Noch ist endlich gegen die Kirchenlehre zu bemerken, daß an uns. St. von dem Verhältniß des Logos zu Gott nur im Allgemeinen, keineswegs aber im Sinne der Immanenz die Rede ist. Seiner Abkunft aus Gott wird unmittelbar gar nicht gedacht, und wir erschließen sie theils aus den Aussagen, daß er bei Gott und Gott sei, theils daraus, daß er schon vor der Welt war und sie durch ihn geschaffen ist, theils aus der Benennung: „Wort," das einen Sprechenden voraussetzt und aus dem Verhältniß dieses Wortes zu demselben, insofern das Wort das Mittel ist, durch welches sich das Innere offenbart, theils endlich aus der Benennung: „eingeborner Sohn (Joh. 1, 14. 18.; 3, 16.; 1 Joh. 4, 9.), welche der Ap. geradezu dem Begriffe Logos substituirt und identisch setzt. Logos ist der biblisch begründete und geschichtlich vermittelte, aber scheinbar noch abstracte Begriff, der in dem Ausdruck: „eingeborner Sohn" zu seiner concreten Erfüllung kommt und in ihm seine persönliche Bestimmtheit erhält. Logos und Sohn sind Wechselbegriffe, die nur darum nicht schlechthin gleichbedeutend sind, weil wohl der Name „Sohn" von Christo, dem Fleischgewordenen gebraucht wird, nicht aber (aus einem später zu nennenden Grunde) die Bezeichnung: „Logos" [1]).

In einem sehr schroffen Gegensatz gegen die kirchliche Lehre steht v. Hofmann's Ansicht. Nachdem er die Ab-

[1]) Auch Philippi, II. 205 ff. 210.; Kahnis a. a. O. I. 468.; Ebrard zu Hebr. 1, 1 f.; Riehm a. a. O. S. 273.; B. Weiß, der Johann. Lehrbegriff. S. 250.; Baur, Vorles. S. 524. beziehen den Ausdruck: „eingeborner Sohn" auf den Logos, und Meyer zu Kap. 1, 14. bemerkt: „Eingeborner Sohn bezeichnet den Logos, als den einzigen Sohn, außer welchem der Vater keinen hat; er ist dieß durch das metaphysische Daseins-Verhältniß aus dem Wesen Gottes, wornach er im Anfang bei Gott war, selbst göttlicher Natur und Persönlichkeit."

leitung des Logosbegriffs aus dem A. T., aus den Apokryphen, den Targumim und aus Philo abgewiesen hat, begründet er[1]) sie, wie folgt: „Wo unter Christen ὁ λόγος, ohne weitere Bestimmung genannt wurde, konnte zunächst nichts anderes gemeint und verstanden sein wollen als das Wort, welches jetzt gepredigt und geglaubt wurde (so 1 Thess. 1, 6.; Gal. 6, 6.; 1 Petr. 3, 1.). Dieses Wort ist aber jetzt im Gegensatz zu denen, zu welchen das Wort Gottes geschah (Joh. 10, 35.), Christus selbst: er ist persönlich das Wort, welches Gott in die Welt gesendet hat, ist persönlich die wesentliche Offenbarung." Diese Erklärung hat ihren Grund in der Ansicht Hofmann's, daß dem Logos oder Sohne Gottes vor seiner Fleischwerdung keine reale, selbstständige und persönliche Existenz zukomme, sondern bloß eine ideelle, eine Existenz bloß in der Vorstellung Gottes; nur insofern ist sie eine vorweltliche und innergöttliche. Seine persönliche Existenz beginnt in dem Moment, in welchem dieses Wort Fleisch wurde[2]). Diese Behauptung wird

[1]) a. a. O. I. 109. — Sehr ähnlich ist, was wenigstens den Begriff des Logos betrifft, die Lehre Schelling's, Sämmtl. Werke. II. 4. 89 ff. Auch er weist jede geschichtliche Ableitung des Logosbegriffs ab, auch er meint, je abstracter der Ausdruck: „Das Wort" erklärt werde, um so mehr nähere man sich dem Sinne des Evangelisten. Der Logos im Anfang sei zunächst das über alles erhabene Wort, die über alles erhabene Sache oder Person, das Subject seiner noch zukünftigen Geschichte, aber ganz in abstracto. Durch: „am Anfang war das Wort" wird nichts ausgesagt als — er war. Als solcher ist er das Sein Seiende. Dieses bereits ex actu puro gesetzte Sein wird zu einem zweiten Moment — zu Gott hin fortgehend hypostasirt, zu einem Seienden gemacht; vor der Schöpfung ist es zuerst ideel, d. h. in der göttlichen Vorstellung unterschiedene göttliche Potenz. Nicht sowohl durch die Schöpfung, in welcher er zwar reel von Gott unterschieden ist, als vielmehr am Ende derselben wird er selbstständig. — Von der Hofmann'schen Lehre unterscheidet sie sich wenigstens darin vortheilhaft, daß sie die ideele Existenz des Logos von der Schöpfung an in eine reale übergehen läßt.

[2]) Auch Beyschlag a. a. O. S. 436. und des. Schr. Welchen Gewinn hat die evang. Kirche aus den neusten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen. S. 41. Weizsäcker, Jahrb. für deutsche Theol. 1857. S. 6. 190 ff. 1862. S. 643. Bunsen, Hippolyt. II. 291. 357.; Bibelwerk I. CLXXXIII. u. A. leugnen die persönliche Präexistenz Christi.

durch die ganze A. und N. T'liche Lehre von dem Offenbarer und Mittler zwischen Gott und der Schöpfung, wie durch die Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt widerlegt. Ebenso wenig wird diese Ansicht dem Wortlaut uns. St. gerecht. Der nächste Eindruck ist, daß unter dem Wort ein selbstständiges persönliches Subject zu verstehen sei, dessen Bezeichnung man nur insofern eine abstracte nennen kann, als Johannes den Inhalt desselben als bekannt voraussetzt. Auch ist nicht zu übersehen, daß er den Begriff desselben durch die Prädicate V. 1—4. näher bestimmt. Wie doch kann man von dem Worte, wie es jetzt in der Welt ist, um geglaubt zu werden, sagen: es sei im Anfang zu Gott hin, ja es sei selber Gott? Ein unpersönliches Wort kann nicht bei oder zu Gott hin, sondern nur **in** Gott sein. Noch weniger kann dieses in dem Menschen Jesus persönlich gewordene Wort schon im Anfang „Gott" genannt werden. Auch ist die Vermittlung der Weltschöpfung durch dieses Wort keine ideelle, sondern eine reale, eine solche, welche die persönliche Selbstständigkeit desselben bei Gott voraussetzt[1]). Der Rathschluß der Erlösung konnte nur von dem ausgeführt werden, welcher den Rathschluß der Schöpfung vollzogen hat, wie jener so fordert auch dieser ein persönliches Subject, in welchem die Schöpfung real begründet ist. Ohne diese reale

---

[1]) E. Wörner, das Verhältniß des Geistes zum Sohne Gottes. S. 24. „Der Ausdruck „das Wort" weist auf die Vermittlung göttlicher Offenbarung hin und zwar sowohl göttlicher Thaten als Reden, 1, 18. 3. Vgl. 1 Mos. 1, 3.; Ps. 33, 6. 9." — Das Wort heißt 1, 18. der Sohn Gottes, und war das schon vor seiner Fleischwerdung, wenn wir nicht in den beiden Stellen 1, 18.; 3, 16. die Spitze des Sinnes abbrechen wollen; gründen sie doch die eigenthümliche Bedeutung der Wirksamkeit Christi als die Offenbarung des an sich selbst verborgenen Gottes und die eigenthümliche Größe des göttlichen Liebesopfers gerade auf die schon bestehende Sohnschaft dessen, der hier gesandt und gegeben wird. Das Wort ist also, wie der Geist, Person und zwar übergeschöpfliche, gotthafte Person, ist persönlicher Mittler der ganzen mit dem Weltanfang beginnenden Gottesoffenbarung. 1, 2 ff. Vgl. fr. B. Weiß a. a. O. S. 243.

Begründung derselben in seiner Person würde der Mensch Jesus wohl in einem Verhältniß zum Menschen, nicht aber zum ganzen Universum stehen. Der das O der ganzen Schöpfung ist, muß auch das A derselben sein, und wie er der Letzte nur als persönlicher sein kann, so auch der Erste. Es liegt im Begriffe des Offenbarers, daß er nicht erst in der Fülle der Zeiten diese Funktion übernehmen konnte. Gott kann nicht ohne ihn offenbar sein, er ist der Offenbarer Gottes nicht willkührlich, sondern nothwendig, und diese ethische Nothwendigkeit ist ebenso wohl im Wesen und in der freien Liebe Gottes, wie des Sohnes gegeben. Er ist als das Wort nicht die Offenbarung Gottes vor sich selbst, sondern für die Schöpfung, welche durch ihn nach dem Rathschluß Gottes vermittelt wird. Alle Prädicate des Logos von V. 1—4. weisen auf dieses Verhältniß zur Welt hin. Wer übrigens unserer Betrachtung bisher gefolgt ist, wird kaum in Abrede stellen können, daß die Leugnung der persönlichen Praeexistenz nicht allein im Widerspruch mit einzelnen Stellen, sondern im Widerspruch mit dem Geiste der A. und N. T'lichen Verkündigung steht. So muß z. B., um nur noch einige Gründe anzuführen, derselbe, der den Geist der Wahrheit in der gleichen Machtvollkommenheit wie der Vater sendet, von Uran im persönlichen Besitz desselben gewesen sein, da eine solche Machtvollkommenheit nicht nachträglich erworben oder übergeben werden kann, sondern ursprünglich in den Lebenstiefen des Sohnes Gottes, begründet sein muß. Da dieser hl. Geist nicht unmittelbar von Gott, sondern durch den Sohn gesendet wird und da eine physische, wie eine ethische, wenn auch nicht den Lebensgrund des Menschen völlig erneuernde Wirksamkeit desselben im alten Bunde, ja am Anfang der Schöpfung (1 Mos. 1, 2.) stattgefunden hat, so wird er auch an jenem Anfang und vor demselben thätig gewesen sein, denn der Geist sendet sich niemals selbst, sondern wird von dem gesendet, der im Vollsinn dieses Wortes der absolute Mittler zwischen Gott und den Menschen

ist. Von diesem Standpunkt aus läßt es sich allein genügend erklären, warum der Ap. sein Evangelium nicht mit einem Bericht über seine Geburt von Maria begonnen hat. Er hat in demselben von Anfang an überall seine himmlische Würde und Abkunft, seine vor- und überweltliche persönliche Präexistenz im Auge. Am schärfsten spricht sie der Erlöser selbst Joh. 15, 5. 24. aus. Wenn er daselbst um die gleiche Klarheit bittet, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war, so müßte er nach der von uns bekämpften Ansicht (gewissermaßen einen geistigen oder persönlichen Selbstmord an sich begehend) eine Zurückversetzung in seinen ursprünglich idealen Zustand, der ein persönliches Bewußtsein ausschließt, bitten, während er doch jene Herrlichkeit als eine solche bezeichnet, die ihm sein Vater persönlich zu eigen gegeben hat, welche er persönlich besitzt und mit seinen Jüngern theilen will [1]).

Dieses Selbstzeugniß des Sohnes Gottes, sowie die andern Aussagen über sein Sein und Kommen vom Himmel von Kap. 3—17. sind offenbar die primitive Grundlage der Anschauung des Apostels von dem Vordasein des Logos, in dessen Lichte er die Entwicklung dieser Lehre von 1 Mos. 1. vielleicht bis zur Darstellung derselben in den Apokryphen, den Targumim und in den Schriften Philo's erkannte, ohne daß aber ein Einfluß der alexandrinischen Weisheitslehre und des Theologumenon's Philo's auf den Prolog des Johannes stattgefunden hat [2]). Der Quell, aus welchem er schöpfte, ist ein heiliger gewesen, und außertestamentliche Schriften konnten ihm nichts geben, was ihm nicht aus dieser Quelle viel reichlicher und der Wahrheit völlig gemäß zugeflossen wäre. Nicht einmal eine Anregung konnte ihm von jenen seiner

---

[1]) Wie schriftwidrig diese Ansicht ist, wird sich uns später noch vielfach ergeben. Vgl. fr. dagegen Meyer zu Joh. 1, 1.; Huther und Ebrard zu 1 Joh. 1, 1.; Philippi a. a. O. II. 207.; Kahnis a. a. O. I. 467.; B. Weiß a. a. O. S. 241.; Delitzsch, Bibl. Psych. 178.

[2]) So mit Recht: Hölemann a. a. O. B. Weiß a. a. O. S. 250. Hengstenberg a. a. O. I. 17.

ganzen Stellung nach fremden Gebieten zugekommen sein [1]). Die primitive Quelle bleibt allein das Selbstzeugniß Christi; über das, was in demselben gegeben ist, geht der Ap. nirgends im Prolog hinaus [2]), vielmehr ruht jede einzelne Aussage, auch die, daß er dieses Wort, seinem Wesen nach, als Offenbarungsprincip betrachtet und in ihm das schöpferische Princip sieht, auf demselben. Dieß schließt indessen nicht aus, daß er in diesem Lichte das Vordasein und die Wirksamkeit des Logos in der Zeit des alten Bundes, ja schon vor derselben „im Anfang" erkannte.

Es ist schon bemerkt worden, daß sich der Evangelist mit den Worten: „im Anfang" auf 1 Mos. 1, 1. bezieht. Er wird daselbst auch, wie aus dieser Parallelisirung hervorgeht, eine Andeutung der Wirksamkeit des Logos und seiner Vermittlung der Schöpfung gefunden haben [3]). Dafür dürfte Folgendes sprechen. Die Schöpfung wird nicht einfach durch ein Wollen Gottes, sondern durch ein Sprechen vermittelt. Es wird zehnmal wiederholt: „und Gott sprach". Dieses Sprechen Gottes als ein von Gott sich loslösendes, von ihm zu unterscheidendes selbstständiges Wort zu betrachten, lag sehr nahe, da auch der Geist Gottes, der über den Wassern schwebt, eine gewisse Selbstständigkeit besitzt. In diesem Sinne wird Ps. 33, 6. gesagt: „die Himmel sind durch das Wort des Herrn gemacht und all' ihr Heer durch den Geist seines Mundes," denn es läßt sich kaum der Eindruck abwehren, daß das Wort wie der Geist etwas für sich seiendes neben dem Herrn sind. Zwar ist es Elohim, der die Welt schafft, aber er schafft sie, was nachträglich 1 Mos. 2, 4. bezeugt wird, durch Jehova Elohim [4]). Diese Stelle knüpft deutlich wieder an 1 Mos. 1, 1. an und führt die Schöpfung

---

[1]) Gegen Kahnis a. a. O. I. 466. Weizsäcker, Jahrb. für deutsche Theol. VII. 708. Delitzsch, Bibl. Psych. S. 178.

[2]) Gegen B. Weiß a. a. O. S. 244.

[3]) Aehnlich Meyer, Hengstenberg zu d. St. und B. Weiß a. a. O. S. 245.

[4]) Vgl. m. Schr. die Einheit der Urgeschichte. S. 82 ff.

Himmels und der Erde auf Jehova Elohim zurück. Wenn Christus Joh. 5, 17. sagt: „Wie mein Vater bisher (also fortwährend) wirkt, so auch wirke ich," so stellt er seine Wirksamkeit in untergeordnete Parallele zu der seines Vaters. Sie wird mithin der seines Vaters congruent sein. Sie ist zugleich, was mittelbar in diesen Worten angedeutet wird, eine durch die Wirksamkeit seines Vaters bedingte und durch sie sich vermittelnde (vgl. V. 20). Wenn daher der Vater wirkt, so wirkt auch der Sohn; des Sohnes Wirksamkeit wird sofort beginnen, sobald der Vater wirkt. Diese Aussage hat sicherlich der Ap. nicht bloß auf die einzelnen Werke Christi während seines Wandels auf Erden bezogen, sondern in ihr die auch darin liegende Andeutung erkannt, daß der Sohn überhaupt in jeder Hinsicht der Vermittler und Vollzieher dessen ist, was Gott wirkt (worüber später). Dann aber mußte er in diesem Lichte auch im Jehova Elohim der Urgeschichte diesen Mittler der Schöpfung erkennen.

Man kann nicht einwenden, daß diese Begriffe in der Urgeschichte nicht deutlich und bestimmt hervortreten, daß überhaupt das hebräische Bewußtsein das Wort nicht von dem Sprechenden unterschieden habe. Abgesehen davon, daß die letztere Behauptung unrichtig ist, so können wir dennoch diese Einwürfe unbedenklich zugeben, ohne daß wir darin eine Wiederlegung der unsern erkennen können, denn es fragt sich gar nicht, wie vom Standpunkt des hebr. Bewußtseins das Sprechen verstanden wird, sondern wie es Johannes versteht. Nun ist es aber einleuchtend, daß wenn der Ap. von der Schöpfung des All's durch den Sohn redet, so wird gerade diese Urgeschichte vor seinem Geistesauge gestanden sein, denn das „Im Anfang" Joh. 1, 1. ist doch nicht zufällig gleichbedeutend mit dem „Am Anfang" 1 Mos. 1, 1. Ist der Logos der Mittler der Schöpfung, so ist nur er der Sprechende bei derselben als das Wort, das selbst schon als solches die Offenbarung Gottes und das zugleich auch das Princip aller Offenbarung ist. Wem das vorwelt-

liche Verhältniß des Logos in solcher Klarheit offenbar war, daß gesagt werden konnte: „durch ihn ist alles geworden," dem mußte auch die Wirksamkeit desselben bei der Schöpfung offenbar sein. Ein anderer Einwand, daß sichere Andeutungen im A. T. vorkommen würden, wenn eine solche Unterscheidung wirklich gemacht worden wäre, ist von geringer Erheblichkeit, denn sie kommen vor und müssen vorkommen, da keine Lehrbestimmung im N. T. auftreten kann, die nicht ihren keimartigen Ansatz im A. T. hat. So gewiß im Embryo die Liniamente und Grundzüge dessen liegen, was sich nach und nach an und aus ihm entwickelt, so gewiß enthält die Offenbarung des A. T. die Keime, welche sich im N. T. entfalten. Wie die niedern organischen Typen schon eine Vorahnung und Vorandeutung der höhern enthalten, so wird auch die Offenbarung des A. T. die des N. T. vorbereiten. Nur unser Vorurtheil, — ein falscher Aprioriismus, der Gott vorschreiben will, wie er sich zu offenbaren habe — findet solche Vorandeutungen nicht daselbst. Allerdings aber werden völlig klare Bestimmungen über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung gar nicht früher als mit der Fleischwerdung seines Sohnes gegeben werden.

Die Sendung desselben ist der thatsächliche Beweis, daß Gott zur Welt nur durch einen Mittler in Beziehung tritt, ein Verhältniß, das unmöglich mit ihr erst beginnen kann. Wenn die Function Christi als Heilsmittler in seiner Function als Weltvermittler begründet ist, wie doch Johannes ebenso klar wie Paulus und der Verf. des Hebräerbriefs andeuten, wenn, wie letztere ausdrücklich sagen, die Welt in ihm Bestand hat, so kann eine fortdauernde Wirksamkeit desselben in der Welt nicht geleugnet werden, oder man müßte im Widerspruch mit Joh. 5, 17. annehmen, daß er sich nach Vollendung der Schöpfung zur Ruhe gesetzt habe. Dann müßte aber auch die Wirksamkeit Gottes aufhören, wenn das Verhältniß des Sohnes als Mittler ein absolutes und nothwendiges ist. Uebrigens wird er Joh. 1, 2. 3. nicht bloß als der Mittler der Schöpfung, sondern

nach V. 4. als das die Menschen erleuchtende Licht [1]), was auf eine fortdauernde persönliche Thätigkeit desselben hinweist, mithin als der uranfängliche Vermittler aller und jeder Gottesoffenbarung bezeichnet. Gott kann sich überhaupt den Menschen, wie die vollendete Offenbarung Gottes in der Fleischwerdung beweist, nur leiblich und persönlich offenbaren; ein gewisses Analogon dieser Offenbarung werden wir auch im A. T. zu erwarten haben. Wir sind daher vollkommen berechtigt unter dem Jehova Elohim, welcher den Menschen bildet und den Odem in seine Nase haucht, der mit ihm im Paradiese umgeht [2]) und das ernste Gericht über ihn hält, der auch nach ihrer Entfernung aus demselben den Menschen erscheint, diesen Mittler oder das Wort, das im Anfang bei Gott war, zu verstehen.

Wenn aber dieser Mittler der Offenbarung einmal in eine solche unmittelbare persönliche Beziehung zum Menschen getreten ist, dann läßt sich nicht einsehen, warum sie nicht auch später, freilich nicht immer, aber doch bei gewissen Anlässen, die sich jedoch bestimmen lassen müssen, hat eintreten können. Es ist hier nicht der Ort, die Lehre von den Theophanien und dem Engel des Herrn darzulegen; wir wollen nur auf einen Punkt aufmerksam machen, den man bei der Betrachtung derselben zu übersehen pflegt. Vergegenwärtigen wir uns das Verhältniß, in welchem der Mittler zum Menschen steht. Nach der Schrift (1 Petr. 1, 20.; Ephes.

[1]) Vgl. B. Weiß a. a. O. S. 38—41., welcher mit Recht gegen Meyer, de Wette, Lücke, Hengstenberg u. A. die Aussage V. 4. dahin bestimmt: „das uranfängliche Wort oder der Sohn Gottes ist das Princip aller Offenbarung, weil in ihm das Leben Gottes selber Kap. 5, 26. war."

[2]) Schöberlein, über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit. Jahrb. VI. (1861) S. 56. „Christus ist vor Grundlegung der Welt zuvor versehen und wir in ihm (Ephes. 1, 4. Kol. 1, 15.). Erkennen wir dieß doch auf's deutlichste daran, daß die die Menschwerdung vorbildende und vorbereitende Theophanien bereits im Paradiese begonnen haben. — Wie ja die nach dem Sündenfall berichtete persönliche Erscheinung und Ansprache Gottes ähnliche Offenbarungen durchaus zur Voraussetzung hat. Vgl. fr. Plitt, a. a. O. I. 233.

1, 4.) ist Christus vor Grundlegung der Welt zuvorversehen und wir in ihm. Nur vom Menschen wird dieß ausgesagt, nicht aber von irgend einer andern Kreatur, sogar nicht von den Engeln. Dieses Zuvorversehen ist nicht bloß ein ideelles, sondern ein reales. Wie die Prototypen und das Grundwesen des Alls der Dinge schöpferisch in dem Erstgebornen vor aller Kreatur gesetzt sind, so in ganz specifischer Weise — der Mensch. Nicht bloß vom Anfang der Schöpfung an, sondern seiner Grundanlage nach steht mithin der Mensch in einer überaus nahen Beziehung zum Worte und umgekehrt das Wort zu ihm. Daraus erklärt es sich, warum er sich nicht der Engel annimmt, wohl aber des Samens Abraham's. Wir sagten: Dieses Verhältniß sei ein specifisches und dieß ist es darum, weil nur der Mensch berufen ist, in der unmittelbarsten Verbindung und Gemeinschaft mit Christo an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes Theil zu nehmen. Es ist somit ebenso wohl in der ewigen Idee Gottes vom Menschen, wie in dem realen Prototyp desselben und endlich auch in seiner Bestimmung begründet [1]), daß die Offenbarung Got-

[1]) Hofmann a. a. O. I. 380. Delitzsch, Commentar über die Genesis. 3. Aufl. S. 339. Kurtz u. A. leugnen, daß der Engel des Herrn oder der Maleach Jehova die Offenbarungsform Gottes, der Mittler zwischen Gott und den Menschen sei, sie verkennen damit die Würde des Menschen, wie seine hohe Bestimmung, die er nur in der Gemeinschaft mit Christo erreicht und die Beziehung beider zu einander von Uran; sie überschätzen zugleich das Amt und die Stellung eines geschaffenen Engels und machen die Engel überhaupt im Widerspruch gegen die hl. Schrift und gegen die Idee der Offenbarung zu Principien derselben, denn wenn ein Engel mit dieser Funktion betraut werden könnte, so können die übrigen nicht davon ausgeschlossen werden; sie verkennen ferner, daß nur derjenige das Princip der Offenbarung sein kann, der mit Gott gleichen Wesens ist. Sie rauben mithin dem Mittler zwischen Gott und den Menschen die Ehre, die ihm, und nur ihm allein gebührt, weil ihm Gott gegeben das Leben als einen selbstständigen Quell in sich selber zu haben; sie unterschätzen endlich das Wesen dieser Offenbarung, indem sie es nur in die Mittheilung einer gewissen Summe von Geboten setzen, während nur der persönliche Umgang des Herrn mit den Erzvätern und mit Mose die Grundlage des Bundes sein kann, welchen Gott mit ihnen geschlossen hat. Das Gesetz ist dazu gekommen, um der Uebertretungen willen.

tes in den für sein Reich auf Erden grundlegenden Thatsachen nicht durch irgend einen, wenn auch noch so hoch gestellten Engel, sondern allein durch dieses Wort vermittelt werden kann. Auf den Höhepunkten der Entwicklung und Geschichte des Reiches Gottes werden wir mithin eine persönliche Offenbarung Christi oder des Mittlers Gottes zu erwarten haben[1]).

Es fragt sich endlich noch, warum Johannes diesen Mittler der Schöpfung Logos oder Wort nennt. Es fällt nämlich auf, daß er diesen Namen nur im Prolog und auch hier bloß V. 1. und 14. gebraucht und von da entweder der eingeborne Sohn V. 14. 18.; Kap. 3, 16. oder auch Sohn Gottes und Menschensohn an dessen Stelle setzt. Man könnte sagen, daß der Name: „Logos oder Wort" sich auf seine vorweltliche, die übrigen Benennungen auf seine fleischliche Existenz beziehen. Allein dieß trifft nicht ganz zu, da er auch vom Menschensohn ein überweltliches Sein beim Vater oder im Himmel aussagt, Joh. 3, 13.; 6, 53. 62. Und wenn Paulus und der Verf. des Hebrbriefes den vorweltlichen Christus „Sohn" nennen, warum hätte das nicht auch Johannes thun können? Seinem Begriff und Inhalt nach ist die Bezeichnung „Wort" nicht verschieden von der „Sohn", denn als das Wort ist der Herr der vom Vater ausgesprochene, als Sohn der vom Vater gezeugte oder ausgegangene. Im Wort, wie im Sohne ist mithin das gleiche Wesen Gottes als offenbares gesetzt. Wenn nun der Ap. diese Bezeichnung wählt, so erhellt, daß sie in inniger Beziehung zum specifischen Inhalt des Prologs stehen wird. Der Ap. setzt die Kenntniß dieses Namens wie seiner Be-

---

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 29. B. Weiß a. a. O. S. 243. „Weil das Wort das Offenbarungsprincip ist, so ist von ihm vor Allem die A. T'liche Offenbarung ausgegangen und darum wird das Volk, dem dieselbe zu Theil geworden, Kap. 1, 11., sein Eigenthum genannt, darum hat Jesajas die Herrlichkeit des Gottessohnes in seinem vorgeschichtlichen Sein gesehen," Kap. 12, 41. Vgl. besonders Hengstenberg, Christologie. I. 124. III. 2. 27.

deutung voraus. Es kommt ferner keine Bestimmung im Prolog vor, die nicht auf einer Selbstaussage Christi oder auf einer Offenbarung desselben ruht. Er wird mithin auch den Namen Logos aus einer solchen Quelle empfangen haben, da diese eigenthümliche Bezeichnung keine Ausnahme bilden wird[1]). Es liegt daher die Annahme nahe, daß er sie aus der Offenbarung, deren Abfassungszeit vor die des Evangeliums fällt, und zwar aus Kap. 19, 13. entnommen hat. Nach der Schilderung daselbst erscheint das Wort Gottes, in welchem Namen er das Wesen dessen ausspricht, wie er sich ihm in dieser Vision dargestellt hat, als der Richter, der die Kelter des Weins des grimmigen Zorns des allmächtigen Gottes tritt. Diese Funktion kommt ihm zunächst darum zu, weil er als das Lamm Gottes die Erlösung in seinem Blute gestiftet. Er hat sein Majestätsrecht als der König aller Könige und als der Herr aller Herren auf's Neue begründet und gegen jeden Widerspruch sicher gestellt. Der Evangelist nennt daher den Sohn Gottes „das Wort", um anzudeuten, daß ihm nichts Geschaffenes widerstehen kann, denn er ist derselbe, welcher, wie er Gott und bei Gott ist, durch welchen die Welten geschaffen sind, auch einst das Gericht halten wird. Er verknüpft das Ende mit dem Anfang, beides in der einen Person zusammenschließend. Welche Bedeutung erhält hiemit die unausdenkbar tiefe und theuer werthe Aussage: Das Wort ward Fleisch. Ich bin, spricht es durch den Mund des Ap.[2]), Offenb. 1, 8. Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige![3])

Wir haben damit schon angedeutet, daß die Aussage: „Am Anfang war das Wort," durch die beiden nachfolgenden Sätze näher bestimmt werden. Beide Satzglieder enthalten eine Steigerung. Dieses Wort, welches am Anfang

[1]) Philippi a. a. O. II. S. 198.

[2]) Stier, die Reden des Herrn Jesu vom Himmel her. S. 101.

[3]) Aehnlich: Geß a. a. O. S. 114. Hengstenberg zu Joh. 1, 1. S. 14.

war, war nicht nur bei Gott, sondern war selbst auch Gott. Daß dieß die richtige Bestimmung des Verhältnisses der drei Satzglieder ist, erhellt aus V. 2., wo mit οὗτος (derselbige) auf den Logos, welcher Gott ist, zurückgewiesen wird; von diesem Logos wird absichtlich noch einmal gesagt, daß er am Anfang bei Gott war. Der Ap. will es mithin betonen, daß der in dem zweiten und dritten Glied des ersten Verses charakterisirte Logos derselbe sei, der am Anfang, als die Welt geschaffen wurde, bei Gott war. Wenn V. 2. bloß dazu dienen soll, um den Uebergang zur Aussage seiner Schöpfungsmittlerschaft zu bilden, so ist er überflüssig, denn er bringt kein neues Moment, und V. 3. schließt sich auch ohne ihn ganz gut an V. 1. an. Der Ap. will daher sagen: alles, was der Logos ist, sein bei Gott, wie sein Gottsein, das war er am Anfang, als die Welt durch ihn geschaffen wurde. Nicht von seinem ewigen Sein **in** Gott vor aller Weltschöpfung, sondern von seinem auf die Welt bezüglichen Sein, von einer Existenzweise, die ihm zukommt als dem Mittler zwischen Gott und der Welt, redet mithin der Apostel.

Wie sehr wir im Rechte sind, geht daraus hervor, daß von dem Verhältniß des Logos zu Gott nur im Allgemeinen die Rede ist. Als der Logos ist er von Gott ausgegangen; das Wie dieses Ausganges wird nicht und kann nicht angedeutet werden, da es jenseits der Offenbarung liegt, welche erst mit dem persönlichen Logos selbst, also mit dem Ausgegangenen beginnt. Gott ist offenbar im persönlichen Logos; er spricht in ihm die ganze Fülle seines Wesens aus. Der Logos ist aber so eine von Gott unterschiedene Person, welche ein Dasein außer (praeter) ihm hat. Dieß deutet der Ap. in den Worten an: ἦν πρὸς τὸν θεόν (der Logos war zu Gott hin). Die Grundbedeutung von πρὸς mit dem Accusativ ist nach hin, gen, zu ebensowohl bei den Verben der Bewegung, wie bei den der Ruhe; diese Präposition involvirt aber auch den Begriff der Gemeinschaft, vgl. Matth. 13, 56.; 26, 55.; Mark. 6, 3.; 9, 19.;

1 Kor. 16, 6.; Gal. 1, 18.; 4, 18. Wenn man beide Bedeutungen verbindet, so bezeichnet das „zu Gott hin" das Befindlichsein des Logos bei Gott im Gesichtspunkt der Richtung [1]). Eine ganz ähnliche Aussage kommt auch Joh. 1, 18. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός vor. Man [2]) kann sie nicht auf den Erhöhten beziehen und erklären: „der in den Schooß des Vaters hingegangene", dagegen spricht Kap. 3, 13., wo der Herr sich selbst als den bezeichnet, der im Himmel ist [3]). Ebenso wenig heißt es: der in dem Schooß des Vaters war, sondern der daselbst ist. Wenn man [4]) anerkennt, daß der Sache nach das Sein in den Schooß des Vaters hin nicht verschieden ist von dem Sein zu Gott hin V. 1, so kann es auch keine andere Bedeutung haben. Hengstenberg [5]) meint: weil unleugbar Fälle der Verwischung des Unterschiedes zwischen εἰς und ἐν vorliegen, so dürfe man an dem εἰς τὸν κόλπον nicht künsteln, es sei einfach so viel als: im Schooße, Luk. 13, 23.; 16, 23. Allein wenn nicht zu bezweifeln ist, daß dem Ap. der Unterschied dieser

---

[1]) So Meyer zu d. St.; Bernhardy, Syntax, S. 265; Schirlitz, Grundzüge der Neutestamentlichen Gräcität. S. 344.

[2]) So Hofmann a. a. O. I. 117.; II. 1, 22. und Meyer zu d. St.

[3]) Vgl. Hengstenberg zu d. St.

[4]) Meyer zu d. St.

[5]) Hengstenberg zu d. St. Mit Recht sagt einmal Weizsäcker, Jahrb. für deut. Theol. II. (1857) S. 172.: „Man sollte doch endlich die künstlichen Deutungen des *εἰς τὸν κόλπον* aufgeben und sich mit der unzweifelhaften grammatischen Thatsache, daß *εἰς* bei Verbis der Ruhe die Richtung zu etwas hin ausdrückt, befriedigen." Vgl. fr. Baur, Vorlesungen, S. 352. und die christliche Lehre von der Dreieinigkeit. I. 97. „Die Präposition *πρὸς* enthält, auch wenn *πρὸς* so viel ist als „bei", immer den Begriff einer Bewegung und Thätigkeit, wie auch aus den Stellen zu ersehen ist, auf die man sich für die Identität der beiden Präpositionen *πρὸς* und *παρά* beruft. *Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* heißt daher nicht bloß: der Logos war bei Gott, sondern auch seine ganze Richtung und Thätigkeit ging auf Gott, hatte nur Gott zum Gegenstand. Er ist der gleichsam immer zum Herzen Gottes (V. 18.) sich hinbewegende.

Präpositionen bekannt war, so wird er hier absichtlich εἰς gewählt haben. Es wird in beiden Stellen hiernach das zweifache angedeutet: die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, wie daß er stets in Bewegung zu ihm hin begriffen sei. In beiden Beziehungen wird das eigenthümliche Verhältniß des Sohnes zum Vater ausgedrückt. Die Gemeinschaft ist in dem gleichen Wesen und Leben begründet, welches dem Vater wie dem Sohne, nur dem letzteren als ein gegebenes eignet, wie in der innigen Liebe, die Vater und Sohn mit einander verbindet; sie ist somit ebensowohl eine wesentliche wie eine ethische. Die Bewegung des Sohnes zum Vater dagegen besteht darin, daß er als das Offenbarungsprincip und Organ und als der Mittler zwischen Gott und der Welt den Willen oder den Rathschluß Gottes an und in ihr zur Ausführung bringt, also immer nur thut, was er siehet den Vater thun. Sein Wille ist stets auf den Willen des Vaters gerichtet. Eben dieß setzt aber voraus, daß er sich seines persönlichen Unterschiedes von Gott bewußt ist. Nichts widerstrebt mehr den Aussagen und der Intention des Apostels als die Behauptung, daß der Logos unpersönlich sei.

Die Erklärung des Folgenden von dem Satzgliede: „und Gott war das Wort" bis V. 3. bietet keine besondern Schwierigkeiten dar. Zu jenen Worten bemerkt Hengstenberg treffend: „es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß Gott Prädicat ist, denn der Logos ist auch in den beiden vorhergehenden Sätzen Subject und ebenso in V. 2. Die Frage ist überall, wer der Logos, nicht wer Gott ist. Wir erwarten hier nach dem Vorhergehenden die nähere Bestimmung, in welcher Beziehung der Logos als ein selbstständiges, persönliches Wesen zu Gott steht. Ferner wäre Gott Subject, so würde gegen das zweite Glied die Persönlichkeit des Logos als eine besondere aufgehoben werden. Ist Gott der Logos, so hört das Fürsichsein des Logos auf. Warum aber ist das Prädicat vorangestellt? Die Antwort ist: um darauf hinzuweisen, daß darauf der Nachdruck ruht, daß der

Logos „Gott“ ist, das bildet den Gegensatz gegen die vorhergehenden vageren Bestimmungen der ihm innewohnenden Herrlichkeit. Gott mußte nothwendig ohne Artikel stehen. Mit dem Artikel würde es besagen, daß der Logos die ganze Sphäre der Gottheit ausfüllt, was widersinnig wäre, da der Name Logos selbst einen Urgrund voraussetzt, der das Wort ausgesprochen. Dagegen ohne Artikel bezeichnet θεός (Gott) den Gattungsbegriff, Gott im Gegensatz gegen Mensch und Engel, und die Worte besagen, daß der Logos, welcher nach dem zweiten Gliede persönlich von Gott dem Vater verschieden ist, seinem Wesen nach mit Gott eins, daß nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn Gott sei. Bei der entschiedenen Betonung der Einheit Gottes in der Schrift von ihrem Anfang an bis zu ihrem Ende wird bei der Verschiedenheit der Personen die Einheit des Wesens für den Vater und Sohn nothwendig erfordert.“ Der Logos ist Gott nicht nur vermöge seiner Wesenseinheit mit dem Vater, sondern hier wird er vorzugsweise Gott genannt, weil er das Princip und der Mittler der Schöpfung ist. Als solchem ist ihm alle Macht und Gewalt übergeben, er empfängt sie nicht erst bei seiner Erhöhung, sondern sie eignet ihm ursprünglich und uranfänglich, und er nimmt in Folge jener nur wieder vollkommen in Besitz, was er von Anfang an besessen hat. Er ist somit zwar Gott, aber abhängig von Gott, und darum wird er Gott ohne Artikel genannt. Es geschieht dieß nicht darum, weil ὁ θεός besagen würde, daß der Logos die ganze Sphäre der Gottheit ausfülle, — denn dieser Auslegung ist schon darum gewehrt, weil sein Verhältniß zu Gott durch das zweite Satzglied als ein zu Gott hin seiendes, als ein unterschiedenes und persönliches bezeichnet und bestimmt wird, — sondern weil der Logos in einem, unbeschadet seiner Freiheit, abhängigen und darum auch untergeordneten Verhältniß zu Gott steht.

Ueber das Verhältniß des zweiten zum ersten Vers haben wir uns schon ausgesprochen. Er faßt denselben in eigenthümlicher Weise zusammen. Dieser und kein anderer,

nämlich der Logos, welcher Gott ist, war am Anfang bei Gott. Er wird damit als das Offenbarungsprincip auf die Welt bezogen, die durch ihn ganz und völlig, nichts ausgenommen, in's Dasein gerufen worden ist. Es wird dieß zuerst positiv ausgedrückt: Alles, Himmel und Erde, und was in denselben ist, ist durch ihn geworden, und sodann nochmals in einem antithetischen Satze des Nachdrucks wegen wiederholt: ohne ihn ist nichts, auch nicht das Geringste geworden, was geworden ist.

Mit V. 4. und 5. schließt der Eingang des Prologs, in ihm, dem Logos, war Leben im umfassendsten Sinne, die Fülle des Lebens und das Leben war das Licht der Menschen. Auch hier tritt wieder die Beziehung des Logos nicht auf Gott, sondern auf den Menschen hervor. Was er nach dem Prolog ist, das ist er für die Schöpfung, ganz besonders für den Menschen. Als der Logos ist er das absolute Offenbarungsorgan und somit der Mittler und Träger des Schöpfungsrathschlusses, aber er ist auch als solcher das Offenbarungsprincip des Lebens und Lichtes, der Mittler des Erlösungsrathschlusses für den Menschen. Diese Fülle des Lebens hat in ihm in der Form des Lichtes oder der Herrlichkeit Bestand, und eben darum ist er auch Princip und Quelle derselben. Außer ihm gibt es kein Licht und kein Leben für den Menschen. Der Ap. nennt gleich im Eingang das große Thema seines Evangeliums, den absoluten Gegensatz, in welchem der Logos zur Welt des Todes und der Finsterniß steht, die so nicht aus seiner Hand hervorgegangen sein kann, und deutet damit zugleich den Kampf an, den er in ihr zu bestehen hat, aber auch das Ziel, die Verklärung derselben in das Licht und Leben, das er selbst in überschwenglicher Fülle ist. Was der Logos für die Welt ist, das führt er siegreich hindurch. — Leben und Licht kann nicht getrennt werden. Schon das natürliche Leben ist nicht ohne ein schwaches Licht [1]), wie viel mehr wird das Leben,

[1]) Passavant, über den Lebensmagnetismus, 2. Aufl. S. 20. J. Menge, Beiträge zur Erkenntniß des göttl. Werkes. Heft 1. Ueber das Licht. S. 12 ff.

das der Logos in absoluter Fülle persönlich ist, sich im höchsten Lichtglanz darstellen. Der Ap. sagt aber: das Leben war das Licht der Menschen, weil er den Gegensatz gegen die Finsterniß, in welche das Licht hineinscheinet, hervorheben will, ganz besonders aber, weil überhaupt das Leben sich nur durch und im Licht offenbart. Wie das Sonnenlicht das Medium ist, durch welches das Sonnenleben auf die Erde überströmt und hier das Leben weckt, nährt und stärkt, so ist auch der Logos das Leben, das aber nur durch das Medium des Lichts oder der Herrlichkeit (Joh. 1, 14.; 2, 11.; 11, 40.; 1 Joh. 1, 2. u. s. w.) wirkt, aber auch da wo es aufgenommen wird ein „schlechthin kräftiges und ein durch keine Hemmung seines Verlaufes, durch keine Unlust getrübtes, sondern seliges Leben, ein Leben, das über alle kreatürliche Vergänglichkeit und Schwäche erhaben ist", hervorruft [1]). Darum nennt er sich selbst das Licht der Welt, Joh. 8, 12.; 9, 5.; 12, 35. Wer sich von diesem Lichte erleuchten läßt, der wird auch das Leben haben. Kap. 8, 12. Der Ap. bezeichnet ihn mithin als das absolute Offenbarungsprincip des Lichtes und Lebens, das zwar von jeher wirksam war, denn das Licht scheinet stets in die Finsterniß, das aber von ihr nicht begriffen wurde, bis er selbst, als die Zeit erfüllet war, in der Welt erschienen ist. Die Zeit der Erfüllung setzt die Zeiten der Vorbereitung voraus. Sein Scheinen in die Finsterniß ist die Bedingung und Anbahnung der Erscheinung des Lichtes in der Welt.

Schließlich bemerken wir nur noch, daß die Logoslehre des Johannes in den Hauptpunkten mit Kol. 1, 15. und Hebr. 1, 23. vollkommen übereinstimmt. Der Ap. will mit Nichten sich über das rein innergöttliche, der Weltschöpfung vorangehende Verhältniß des Sohnes zum Vater aussprechen [2]), vielmehr schildert er ganz ähnlich wie Paulus und der Verf. des Hebrbriefs in einigen Grundzügen das Ver-

---

[1]) Köstlin, der Lehrbegriff des Ev. Joh. S. 235.

[2]) Gegen Beyschlag a. a. O. S. 435.

hältniß des Logos zur Welt. Wie der Erstgeborne und der Erbe, so war auch der Logos vor der Welt, welche durch ihn geschaffen ist. Als Offenbarungsprincip nimmt er eine mittlere Stellung zwischen Gott und der Schöpfung ein und ist dieser zugewandt, wenn er jenes sein soll. Endlich findet sich bei Johannes im Prolog, wie im Evangelium die ausdrückliche Bestimmung, daß er die Fülle des Lebens Gottes in sich selber habe und zwar, wie wir später nachweisen werden, als eine leiblich bestimmte. Nur die eine Aussage, daß alle Dinge in ihm Bestand haben, scheint bei Johannes nicht vorzukommen; ein Aequivalent dafür bieten indessen die Worte dar: Gott war das Wort, denn von dem Begriff der Gottheit ist der Begriff der Allmacht nicht zu trennen, jedoch finden sich im Evangelium noch andere Andeutungen, welche auf die gleiche Anschauung, wie sie Paulus ausspricht, hinweisen.

Auch die überaus schwierige Stelle Phil. 2, 6 ff., welche, oberflächlich angesehen, einem ganz andern Ideenkreis anzugehören scheint, steht, wenn man sie genau und unbefangen betrachtet, in einer merkwürdigen Uebereinstimmung mit den bisher gewonnenen Resultaten. Da sie sehr verschieden erklärt wird, so sind wir genöthigt, sie gründlich in's Auge zu fassen.

§. 5.

Christus in der Gestalt Gottes.

Phil. 2, 6.

In der Gemeinde zu Philippi waren Streitigkeiten ausgebrochen, die ihren Grund in eitler Selbstüberhebung hatten. Worauf sie sich bezogen, ob auf besondere Gaben oder auf eine höhere christliche Vollkommenheit, durch welche sich Einige vor den Andern auszuzeichnen meinten, wird nirgends angedeutet. Der Besitz einer solchen Vollkommenheit schließt aber jede Selbstüberschätzung aus, da sie in der Demuth

wurzelt. Allein auch eine Ueberschätzung geistlicher Gaben scheint nicht angenommen werden zu dürfen, da in diesem Fall der Ap. ähnlich wie im Briefe an die Korinther darauf aufmerksam gemacht haben würde, daß diese Gaben an und für sich keinen Werth vor Gott ohne die Liebe haben. Der Ap. ermahnt, V. 2., zu einerlei Gesinnung (τὸ αὐτὸ φρονῆτε), welche alle auf gleiche Weise beseelen soll, und er bestimmt dieß näher durch den Zusatz: „indem ihr die gleiche Liebe habt, einhellig das Gleiche denket und nichts thut aus Parteisucht oder eitler Ruhmsucht, vielmehr achtet den Andern höher, denn euch selbst." In dieser Ermahnung deutet der Ap. ein zwiefaches an. Zuerst stellt er es nicht mit einem Wort in Abrede, daß einige in der Gemeinde gewisse Vorzüge besitzen. Aber worin bestanden sie denn? Nach Apostg. 16, 13. wandte sich Paulus wie überall, so auch in Philippi, zuerst an die Juden und nicht nur Lydia mit ihrem Hause, sondern auch Andere (V. 40.) nahmen das Evangelium an. An diese Christengemeinde haben sich sicherlich der Kerkermeister und später noch andere Heiden angeschlossen. Die Gemeinde war mithin eine gemischte. Die Annahme liegt nun sehr nahe, daß sich die Juden ihrer Abstammung von dem auserwählten Volke rühmten, ja vielleicht deßhalb einen Vorrang vor den Heidenchristen in Anspruch nahmen. Dafür dürfte auch Kap. 3, 3—7. sprechen, welche Stelle sich allerdings zunächst auf die Judaisten bezieht, aber sie involvirt zugleich einen wahrscheinlich beabsichtigten Gegensatz gegen jedwede Ueberschätzung eines äußerlichen Vorzuges, auch wenn er, wie bei den Judenchristen, mit einer gründlichern Erkenntniß Gottes, seines Willens und seiner Rathschlüsse verbunden war. Ungeachtet dieser Vorzüge, will der Ap. sagen, welche die Judenchristen besitzen, ja eben weil sie dieselben besitzen, sollen sie dennoch in selbstverleugnender Demuth die Andern höher als sich selbst achten. In der sich anschließenden zweiten Ermahnung wird nun diese selbstverleugnende Demuth näher bestimmt. Ein Jeder besitzt eigene Vorzüge (τὰ ἑαυτῶν), wie jedes Glied des Leibes seine eigene

Ehre hat. Der Ap. kann dieß nicht im tadelnden Sinne sagen; er läßt vielmehr diese Vorzüge, die der Eine vor dem Andern hat, gelten; nur der Selbstüberhebung will er entgegentreten. Der Christ wird die Vorzüge als Gnadengaben anerkennen, und daher ferne davon sein, sich ihrer zu rühmen. Im Gegentheil wird er das Maaß der Gnade, welches Andern zu Theil geworden ist, anerkennen und sie sich wenigstens gleich achten. Allein damit ist der Begriff der Demuth nicht erschöpft. Das Bewußtsein der empfangenen Gnade wird uns in den Staub beugen vor dem Herrn, der sie uns verliehen hat, weil wir ihrer, wenn wir auf uns, auf unsere Untreue u. s. w. sehen, unwürdig sind. Wir lernen uns hier in unserem Verhältniß zu Gott betrachten, die Demuth wird dann eine unbeschränkte werden und jeden Vergleich mit Andern ausschließen. Wie sie sich Gotte gegenüber jedes Verdienstes entbehrend, ja der Gnadengabe unwürdig erkennt, so wird sie sich in ähnlicher Weise gegen den Bruder verhalten. In der schlechthinigen Demuth gegen Gott wird man ihn höher achten als sich selber. Die Demuth ruht in der Liebe, als dem Bande der Vollkommenheit. Wie die Liebe demüthig macht, so die Selbstsucht hochmüthig. Die demüthige Liebe wird sich nicht damit begnügen, daß sie sich unter den Nächsten stellt, sondern sie wird sich auch das des Andern (τὰ ἑτέρων) annehmen, ihm in stetiger Selbstverleugnung dienen, und sein Wohl fördern und mehren. Der Apostel ermahnt daher zu einer in der Liebe ruhenden, von ihr getragenen und durch sie thätigen demüthigen Selbstverleugnung.

Als ein leuchtendes Vorbild derselben weist der Ap. auf Jesum Christum hin und ermahnt V. 5.: „Ein Jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war.“ Er hat in schlechthin sich selbstverleugnender Demuth und in dienender Liebe seinen unermeßlichen Vorzug, die Gottesgestalt und die Möglichkeit eines Gott gleichen Verhaltens nicht geltend gemacht, sondern sich derselben entäußert, indem er Knechtsgestalt annahm und sogar sich bis zum Tode erniedrigte. Es gibt keinen stärkeren Gegensatz gegenüber dem

Gebahren, wie es in der Gemeinde zu Philippi im Schwange ging, aber auch keinen schlagenderen. Es ist mithin nicht richtig, wenn man als das Moment der Vergleichung den Gehorsam Christi betrachtet. Er ist zwar in der demüthigen Selbstverleugnung Christi mitbefaßt, ja da Gehorsam und Liebe nicht getrennt werden kann — denn die Liebe ist, wie die Erfüllung des Gesetzes, so auch die Erfüllung des Willens Gottes — so ist der Gehorsam das secundaire Princip der Selbstverleugnung; dennoch aber konnte der Ap. um des Zweckes seiner Ermahnung willen nicht zunächst und nicht sowohl ihn, sondern die Selbstverleugnung Christi hervorheben. Es ist darum auch nicht genügend, den Apostel sagen zu lassen: „christisch nicht selbstisch" soll eure Gesinnung sein[1]), denn es ist nicht von der allgemeinen christlichen Gesinnung, welche den Philippern nicht abgesprochen werden kann, die Rede, sondern von der besondern, die sie in ihrem Gemeindeleben verleugneten. Daß der Ap. diese specielle Ermahnung beabsichtigt, zeigt der Zusammenhang, wie auch das hinzugefügte καὶ (und). Der Mittelpunkt derselben ist kein anderer, als daß wir uns unseres Vorzuges nicht überheben, sondern ihn zu Gunsten der Andern in selbstverleugnender Demuth zum Opfer bringen sollen[2]).

[1]) Gegen v. Hofmann a. a. O. I. 148.

[2]) Treffend sagt Köstlin, Einheit und Mannigfaltigkeit in der N. T'lichen Lehre. Jahrb. für deutsche Th. III. (1858). 96. „Der Zusammenhang mit den voranstehenden Ermahnungen scheint uns klar zu beweisen, daß die Entäußerung hier gar nicht die Ablegung irgend welcher göttlicher Qualitäten bedeuten kann: sollen denn die Philipper die höheren Gaben, welche ihnen eine Versuchung zum Trachten nach eitler Ehre wurden, ablegen? Allein vom Ablegen dieser Gaben ist ja gar nicht die Rede, sondern nur von einem selbstsüchtigen Gebrauch derselben, oder vielmehr von einer Ueberhebung in Folge dieser Gaben, mögen sie bestanden haben, worin sie wollen. Der Ap. will auch gar nicht sagen, daß Christus die ihm eignenden Gaben oder göttlichen Qualitäten abgelegt habe, sondern nur die Form oder die Gestalt Gottes, welche er besaß. Die ihm eignenden göttlichen Qualitäten hat er nur zu unserem Heile verwendet. Und gerade dieß ist das tertium comparationis, um dessentwillen er den Philippern zum Vorbild hingestellt wird."

Indem wir zur Erklärung der überaus schwierigen Stelle übergehen, wird es zuerst unser Bestreben sein, Sinn und Bedeutung der einzelnen Worte möglichst genau festzustellen [1]).

Was nun zuerst das Wort: μορφὴ (Gestalt) betrifft, so wird mit Recht die Bedeutung φύσις und ουσία, status und conditio zurückgewiesen. Es bezeichnet, wenn wir auf seine Ableitung (von μάρπτω), auf seine Verwandtschaft mit dem lateinischen forma, welches nach Passow [2]) aus jenem durch Buchstabenversetzung entstanden ist, und auf seinen Gebrauch bei Profanschriftstellern sehen, nichts Anderes als: Form, Gestalt. Da aber die Gestalt nichts abstractes, inhaltsleeres, sondern überall die Form ist, in welcher sich ein Wesen darstellt und offenbart, so ist unter μορφὴ überhaupt die Erscheinungsform zu verstehen [3]), welche sich zu jenem, wie das Accidens zur Substanz verhält, ohne welche das Wesen oder das Reale nicht in die Erscheinung treten kann.

Unter der Gestalt Gottes kann mithin nur die Erscheinungsform = Offenbarungsform Gottes und unter ἐν μορφῇ

[1]) Der Kürze wegen können wir nur diejenigen Erklärungen berücksichtigen, welche in neuerer Zeit durch namhafte Theologen vertreten sind. Eine ziemlich vollständige instructive Uebersicht der verschiedenen Ansichten gibt Ernesti, Stud. und Krit. 1848. S. 860 ff.

[2]) Vgl. dess. Lexicon.

[3]) Aehnlich wird μορφὴ auch von Aristoteles (Biese, Philosophie des Aristot. I. 77. 439.) und von Plato erklärt. Letzterer betrachtet sie als die Offenbarung, mithin als die Erscheinungsform der Idee (vgl. dessen Phädo opp. ed. Bip. I. 235.). Lehrreich spricht sich darüber Tertul. c. Marc. IV, 40. (opp. ed. Seml. I. 358.) aus: Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res quod est phantasma, figuram capere non posset. Tholuck, Disputat. christol. de l. Paul. ep. ad Phil c. II. 6—9. p. 13. vergleicht περιγραφή, welches Theodotus mit μορφὴ vertauscht. In gleichem Sinne kommt, worauf E. Zeller, Theol. Jahrbücher. 1852. S. 301. aufmerksam macht, περιγραφὴ bei den Profanschriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts vor. So bezeichnet die ἰδία περιγρ. bei Galenus de usu partium corp. hum. (init) die abgesonderte, getrennte Existenz, Individualität.

θεοῦ ὑπάρχων nur verstanden, daß Christus eine eigenthümliche persönliche Existenzform hatte, in welcher er Gott offenbarte. Wir erklären jene Worte: „Obwohl er in Gestalt Gottes war," da es aus mehreren Gründen nicht zulässig ist, das ὑπάρχων präsentisch: obwohl er in Gestalt Gottes ist, zu fassen. Wir führen einstweilen nur die folgenden an: Zuerst spricht ein sprachlicher Grund dagegen: Das ὑπαράχων ist mit dem Präteritum ἡγήσατο (er hielt nicht dafür) verbunden. „Da dieses etwas von der Vergangenheit aussagt, so kann jenes, welches eine Gleichzeitigkeit enthalten muß, nicht auf die Gegenwart des Schreibenden, welche dazumal, als das Dafürhalten stattfand, noch ein zukünftiges war, eingeschränkt werden" [1]). Wenn es zweitens als Präsens genommen würde, so bezöge es sich auf die geschichtliche Existenz Christi, allein während derselben war er nicht in der Gestalt Gottes, sondern in Knechtsgestalt. — Meyer übersetzt diese Worte: „als er in Gestalt Gottes sich befand," und bestreitet es, daß das Partic. durch „obwohl" aufzulösen sei, was nur dann contextmäßig geschähe, wenn das für einen Raub halten als etwas dem Sein in göttlicher Gestalt Eigenes oder Natürliches vorausgesetzt werden könnte. Allein der Satz: „obwohl er in göttlicher Gestalt war" involvirt offenbar einen Gegensatz. Der Ap. will sagen, daß Christus zwar die Gestalt Gottes hatte, aber dennoch das Gleichsein Gottes nicht als etwas zu Raubendes betrachtete. Nach der Ansicht Meyer's ist beides der Sache nach das Gleiche, was wir schon darum, anderer Gründe zu geschweigen, nicht zugeben können, weil dadurch der eigentliche Nerv der Ermahnung verloren gehen würde. Wir stimmen daher Wiesinger bei, wiewohl aus andern Gründen, als er anführt, wenn er das Partic. durch: „obwohl" auflöst. Das vor-

[1]) Daß ὤν verbunden mit einem Präter. gewöhnlich Partic. imperf. ist, zeigen Stellen wie Joh. 1, 49.; 5, 13.; 11, 31. 49.; 21. 11.; Apostg. 7, 2.; 11, 1.; 18, 24.; 2 Kor. 1, 23.; 8, 9.; Ephes. 2, 13.; Kol. 1, 21.; 1 Tim. 1, 13. Eine leicht erklärliche Ausnahme macht 1 Kor. 9, 19. Vgl. Winer, S. 305. Meyer und Wiesinger zu d. St.

zeitliche Sein Christi in Gestalt Gottes schloß die abstracte Möglichkeit des Strebens nach dem Gottgleichensein ein[1]).

Wir wenden uns zu dem viel besprochenen οὐχ ἁρπαγμόν ἡγήσατο (er hielt es nicht für einen Raub). Obgleich nach den Erörterungen Tholuck's[2]) nicht verkannt werden kann, daß zwischen ἁρπαγμόν ἡγεῖσθαι und ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι möglicherweise kein Unterschied stattfindet, so scheint doch hier nach dem Zusammenhang ein solcher angenommen werden zu müssen. Das Nichtstreben nach dem Gottgleichensein steht in negativer Parallele zu der Ueberhebung der Philipper. Im Gegensatz zu derselben konnte der Ap. nur sagen wollen, daß Christus nicht dafür gehalten habe das Gottgleichesein an sich zu reißen, obgleich er das Vermögen dazu besaß. Es kann daher nicht die Bedeutung eines Partic. perfecti passivi = ἅρπαγμα, rapina, praeda rapta haben, weder in dem Sinne: er trug das Gottgleichesein nicht wie ein Sieger seine Spolien zur Schau,[3]) denn ἡγεῖσθαι cum accus. hat nur die Bedeutung des Dafürhaltens, (Apostg. 26, 6.; 2 Kor. 9, 5.; 1 Tim. 1, 12.; 6, 1.; Hebr. 11, 11. 26.; Jac. 1, 2.; 2 Petr. 1, 13.; 2, 13.; 3, 15.; Phil. 2, 3. 25.; 3, 7.; noch in dem Sinne[4]), daß Christus in Gestalt Gottes seiend, das Gottgleichesein nicht als einen Raub, sondern als etwas ihm von Rechtswegen Gehöriges betrachtete. Nicht sehr verschieden davon ist die in neuerer Zeit von Tholuck[5]) empfohlene Erklärung, nach welcher Christus jenes Gottgleichesein hätte festhalten können, etwa wie ein Räuber seine Beute, oder wie man einen unerwarteten Gewinn festhält. Diese

---

[1]) Uebrigens ist ὑπάρχων nicht = ὤν, sondern bezeichnet das zuständliche Verhältniß, Luc. 7, 25.; 16, 23.; 2 Petr. 3, 11.

[2]) a. a. O. S. 17.

[3]) So Luther, Erasm., Grot., Calov, Wolf, Flatt, Rheinwald.

[4]) So Chrysost. Theophyl. August. Calvin u. A.

[5]) a. a. O. S. 20. und ähnlich Hölemann, Geß, Meßner.

Erklärungen wären nur dann zuläßig, wenn ἁρπαγμός in der Bedeutung von actio rapiendi oder in activer Bedeutung keinen der Absicht des Apostels entsprechenden Sinn zuließe, und wenn das Gottgleichesein nicht etwas Verschiedenes von der Gestalt Gottes wäre.

Wiesinger erkennt jenes an, leugnet aber dieses. Beide Formeln sollen sich nur wie göttliche Gestalt und gottgleicher Zustand, von welchen aber eines ohne das andere nicht gedacht werden könne, unterscheiden. Dennoch finde ein Gegensatz statt, der darin bestehe, daß Christus, obwohl er in göttlicher Gestalt war, nicht dafür gehalten habe, auch den Gebrauch dieses gottgleichen Zustandes an sich zu reißen. Wenn aber Wiesinger anerkennt, daß sich die göttliche Gestalt auf die vorweltliche Existenzweise Christi bezieht, so ist nicht abzusehen, wie er in derselben nicht auch den gottgleichen Zustand in dem von ihm gemeinten Sinne gebraucht haben solle, ja müsse; Gestalt und Zustand lassen sich gar nicht so abstract scheiden. Versteht man unter dieser die Herrlichkeit, so läßt sich im Hinblick auf Joh. 17, 5. nicht leugnen, daß er sie im vollsten Sinn des Wortes in aktuell persönlicher Weise besaß; bezieht man aber den gottgleichen Zustand auf göttliche Allmachtserweisungen, so können sie dem nicht abgesprochen werden, durch welchen die Welt geschaffen worden ist. Auch Meyer betrachtet das in Gestalt Gottes sein als die Erscheinungsform, während das Gottgleichesein das innere Wesen Christi ausdrücken soll. Er legt zugleich den Nachdruck auf ἁρπαγμόν und erklärt demnach: Nicht für ein Rauben hielt Christus das Gottgleichesein, d. h. nicht so sah er die gottgleiche Existenzweise, welche er hatte, an, als solle sie ihm ein Verhältniß des Beutemachens werden, als solle sie ihm hinsichtlich seiner Thätigkeits-Aeußerung darin bestehen, daß er fremden Besitz an sich raffte. Hätte Christus damals, als er im Begriffe war, in die Welt zu kommen, gedacht: ich will, in die Welt gekommen, vermöge meiner Gottgleichheit, die Macht und Herrschaft, Reichthum, Lust und Herrlichkeit der Welt an mich

reißen, so hätte er einen Raub begangen. Dieser Erklärung stehen manche Gründe entgegen. Das Gottgleichesein ist der Gegenstand, auf welchen sich die raubende Thätigkeit richten würde, wenn sie bei Christo stattgefunden hätte, nicht aber das Mittel, wie man nach Meyer annehmen muß [1]). Der Ap. setzt ferner die Möglichkeit dieses Ansichreißens des Gottgleichenseins in die Präexistenz; es kann nur etwas sein, was ihm in der Gestalt Gottes zu erreichen möglich war. Der Ap. konnte es daher gar nicht in den Augenblick verlegen, wo der präexistirende Christus im Begriffe war in die Welt zu kommen. Und wie soll denn endlich Christus ein Vorbild selbstverleugnender Demuth für die Philipper sein, weil er seine Gottgleichheit nicht dazu benutzte, der Welt Lust und Ehre an sich zu reißen? Werden sich nicht vielmehr in seinem Verhalten die Züge wiederfinden müssen, welche der Ap. bei ihnen vermißt? Christus wird mithin irgend einen Vorzug besitzen, dessen er sich in Selbstsucht überheben konnte. Dieser Vorzug ist seine Gestalt Gottes, aber eben das leugnet der Ap., daß er sich derselben überhoben habe. Er wird ferner nicht auf sich selbst sehen, sondern auf das der Andern, oder, — denn das liegt unmittelbar in diesen Worten: er wird diesen seinen Vorzug verleugnen, um dem Wohl und Heil Anderer zu dienen. Es geht daraus hervor, daß das Gottgleichesein nicht identisch sein kann mit dem: in Gestalt Gottes sein. Endlich ist nicht einzusehen, warum der Nachdruck auf dem Rauben ruhen soll, vielmehr fordert der Zusammenhang, daß das Hauptgewicht auf dem Vorzug ruhen werde, welchen Christus ursprünglich besaß. Ein leuchtendes Vorbild kann er nur dann sein, wenn er etwas Hohes besaß und etwas, sei es nun vermeintlich oder wirklich noch Höheres, an sich reißen konnte, aber dieß in selbstverleugnender Demuth unterließ.

Meyer sucht seine Behauptung, daß die Gestalt Gottes und das Gottgleichesein identisch seien, oder sich nur wie

---

[1]) Vgl. Winer, S. 289.

Form und Wesen unterscheiden, durch eine eigenthümliche Erklärung der Worte: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ zu begründen. Da zum adverbiellen ἴσα das εἶναι als bloßes Verbum-Substantivum nicht passe, so müsse τὸ εἶναι existere gefaßt werden, so daß nun diese Worte bedeuten: das Sein auf gottgleiche Weise, die gottgleiche Existenz. Die Gestalt Gottes sei die Erscheinung, die adäquate Zustands-Form der gottgleichen Existenz. Es ist nicht einzusehen, warum das εἶναι in Verbindung mit dem adverb. ἴσα nicht in der Bedeutung: „sein" passen soll, es wird vielmehr einstimmig anerkannt, daß es zwar nicht heißt: das Gottgleichesein, wohl aber auf gleiche Weise wie Gott sein, oder sich verhalten. Die Gestalt Gottes schließt die gottgleiche Existenz ein, sie kann daher gar kein Gegenstand des Raubens sein; auch ist sie keine ruhende, sondern eine schlechthin wirksame Potenz. Meyer erkennt mit Recht an, daß die Zuständlichkeit des vorweltlichen Christus in der Gestalt Gottes die gleiche sei, wie die des Logos, Joh. 1, 1. Es kommen ihm mithin mit dem göttlichen Wesen auch die göttlichen Prädicate zu. Es geht daraus hervor, daß das Gottgleichesein, das er möglicherweise an sich raffen konnte, gar nicht die göttliche Existenzweise sein kann. Aber was denn? Die Philipper, welche der Ap. zur Demuth und Selbstverleugnung ermahnt, besaßen irgend einen Vorzug. Nun sagt der Ap. nicht, daß dieser Vorzug eine Sünde sei, sondern er erkennt ihn an, aber er tadelt das Verhalten derselben in Bezug auf diesen Vorzug. Das Gleiche werden wir auch bei dem vorweltlichen Christus anzunehmen haben. Ist nun die Gestalt Gottes der Vorzug, den er besaß, so wird der Ap. mit den Worten: er hielt das Gottgleichesein nicht für einen Raub, gleichfalls ein Verhalten Christi bezeichnen wollen.

Ehe wir indessen zur Erörterung der Hauptfrage übergehen, was denn unter diesem Höheren im Gegensatz zu der Gestalt Gottes, wonach Christus möglicherweise hätte streben können, zu verstehen sei, haben wir noch die Ansicht zu prüfen, nach welcher die Existenzweise Christi in der Gestalt

Gottes in die geschichtliche Zeit fallen soll [1]). Am scharfsinnigsten wird sie von Philippi [2]) vertheidigt. Sie ist folgende: „Die Aussage: „in Gestalt Gottes sein," drückt die der menschlichen Natur Christi vermöge ihrer persönlichen Einheit mit der göttlichen mitgetheilte göttliche Macht, Majestät und Herrlichkeit aus, wie sie öfters, z. B. in den Wunderwerken Joh. 2, 11., oder in seiner Verklärung auf dem Berge hindurchstrahlte. Diese, auch seiner menschlichen Natur von Anfang an innewohnende Gestaltung, diese ihr mitgetheilte göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, wie sie sich jetzt nach der Erhöhung des Menschensohnes lebendig wirksam erweiset, hätte Christus schon während seines Wandels auf Erden ununterbrochen hervorkehren können, so daß an dem Menschen die Gestalt Gottes stetig geschaut worden wäre. Doch that er es nicht, denn er hielt das göttliche Gebahren nicht für einen Raub, auf den man begierig zustürzt, ihn eifrig ergreift und festhält, sondern er entäußerte sich desselben, indem er Knechtsgestalt annahm. Das Gottgleichesein bezieht sich hier so wenig als die Gestalt Gottes unmittelbar auf die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, sondern auf das Gottgleichesein des Gottmenschen in seiner äußeren menschlichen Erscheinung. Es ist so viel als: sich auf gleiche Weise wie Gott verhalten, synonym der Gestalt Gottes, die Wirkung derselben."

Diese Erklärung geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß an uns. St. von Christo als innergöttlicher Person nicht die Rede sein könne. Als solche ist er mit dem Vater gleichen Wesens, wie gleicher Wirksamkeit. Er besaß mithin das Gottgleichesein und brauchte es nicht erst an sich

---

[1]) So nach dem Vorgange Luthers (Walch. XVIII. 605 ff. und X. 1526.) die lutherischen Dogmatiker, vgl. besonders Gerhard loci th. III. 562—570. Unter den neueren: De Wette, Baumgarten-Crusius zu d. St. Schneckenburger, Deutsche Zeitschrift, 1855. S. 338. Dorner, Jahrb. für deutsche Theol. I. 394.

[2]) Vgl. dessen: der thätige Gehorsam Christi. S. 7 ff. und Kirchl. Glaubenslehre IV. 1. S. 441 ff.

zu reißen. Eine andere Existenzweise Christi kennen die lutherischen Dogmatiker nicht, und so bleibt nichts übrig als uns. St. auf die menschliche Existenzweise Christi zu beziehen. Mit welchem Rechte wird sich aus folgenden Bemerkungen ergeben. Unter Gestalt Gottes kann man selbstverständlich nur eine solche Erscheinungsform verstehen, in welcher sich das göttliche Wesen in seiner ganzen Fülle darstellt. Das liegt schon unmittelbar in dieser Aussage, und wird noch dadurch bestätigt, daß, wenn das göttliche Wesen nur theilweise die Substanz der Gestalt Gottes wäre, — was gar nicht möglich ist, da das göttliche Wesen nicht theilbar ist — sie mit Unrecht Gestalt Gottes genannt würde. Der Begriff der Gestalt Gottes ist mithin der gleiche, wie der des Ebenbildes des unsichtbaren Gottes und des Ausglanzes des göttlichen Wesens, nur daß der Ap. an uns. St. diesen Ausdruck im Gegensatz zur Knechtsgestalt wählt, zu welcher sich der Sohn Gottes entäußert hat. Nach Philippi dagegen ist die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt identisch, der Mensch Jesus ist beides. Da nun aber die Gestalt Gottes die Form ist, in welcher Gott in der ganzen Fülle des Wesens nicht bloß wohnt, sondern auch offenbar ist, so erhellt, daß sie mit Unrecht dem Menschen Jesus beigelegt wird. Er besaß diese adäquate Erscheinungsform des göttlichen Wesens gar nicht, sondern sie war völlig verhüllt durch die Knechtsgestalt. Auch ist es nicht richtig, daß die Aussage: „in Gestalt Gottes sein" die der menschlichen Natur Christi mitgetheilte göttliche Macht, Majestät und Herrlichkeit ausdrückt. Abgesehen davon, daß sich göttliche Eigenschaften ohne das göttliche Wesen gar nicht mittheilen lassen, so heißt: „in Gestalt Gottes sein" nicht mehr und nicht weniger als eine göttliche Existenzform besitzen, also eine Seinsweise der Herrlichkeit, wie sie keinem Geschöpf zukommt, noch zukommen kann. Daß das göttliche Wesen das Innere, die Substanz dieser Gestalt oder Offenbarungsform Gottes ist, will der Ap. zunächst gar nicht hervorheben; er hat es hier gar nicht mit dem Wesen, sondern allein mit der Form

oder Gestalt Gottes zu thun. Wenn ferner nach Philippi der Begriff derselben durch die Mittheilung göttlicher Eigenschaften ihre Realität oder ihre Erfüllung erhält, so wird das gleiche auch dem Begriff der Knechtsgestalt gelten. Wie jene göttliche Eigenschaften mittheilt, so diese die Eigenschaften der menschlichen, ja der fleischlichen Beschränktheit. Sie können nicht neben einander bestehen, denn das würde die Einheit des menschlichen Bewußtseins Christi aufheben. Wenn dem Begriff der Knechtsgestalt eine Wahrheit zukommt, so wird sie die göttlichen Eigenschaften beschränken, wie umgekehrt diese die menschlich-fleischliche Beschränktheit aufheben. Es ist somit ein Kampf beider gesetzt, der nie aufhören kann, wenn nicht entweder die Gestalt Gottes oder die Knechtsgestalt aufgehoben werden soll. Diese Ansicht macht mithin das Bewußtsein Christi zum Kampfplatz zweier sich schlechthin widerstreitender Bestimmungen.

Von Christo, welcher in dieser Gestalt Gottes — nicht ist, wie Philippi erklären muß — sondern war, sagt der Ap. ferner, daß er es nicht für einen Raub gehalten habe, Gott gleich zu sein. Nach dem Context ist das Gottgleichesein nicht identisch mit der Gestalt Gottes; der Sohn Gottes hat es nicht an sich gerafft. In dem Worte ἁρπαγμός liegt der Begriff des Selbstsüchtigen, Anmaßenden und Eigenmächtigen,[1]) und dafür spricht der Zusammenhang, wie die Absicht des Apostels. Diesem zufolge stellt er es geradezu in Abrede, daß er diesen Raub begangen, ja daß er nicht einmal einen solchen Gedanken in seinem Geiste bewegt habe. Er hat in keiner Weise dieses Gottgleichesein sich angeeignet. Nach Philippi dagegen besitzt es der Mensch Jesus, dennoch soll aber auch die Aussage des Ap., daß er es nicht für einen Raub ansah, zu ihrem Rechte kommen. Aber wie geschieht das? Philippi kann die volle Bedeutung derselben nicht anerkennen. Er erklärt sie, ihren Sinn abschwächend, ja den Gedanken des Ap. geradezu in sein Gegentheil

[1]) Baur, Vorles. S. 266.

verkehrend, dahin: Christus habe das Gottgleichesein seiner Gottesgestalt nur im Dienst der Brüder manifestirt und sie nicht zu seiner eigenen Ehre und Herrlichkeit gebraucht. Nach Philippi hatte Christus ferner als Mensch die göttliche Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, kurz alle göttlichen Eigenschaften — denn wo die eine ist, muß auch die andere sein, da sie allzumal im untheilbaren göttlichen Wesen wurzeln —, er konnte sie aber selbstverständlich nur als wirksame und aktuose besitzen. Wie wenig nun damit die heil. Schrift übereinstimmt, bedarf keines Beweises. Kommen aber dem Menschen Jesus diese göttlichen Eigenschaften wirklich zu, dann ist nicht einzusehen, wie er dabei wahrer Mensch sein konnte. Die menschliche Natur wird durch die göttliche Natur, wenn sie in dieser Weise wirksam war, schlechthin aufgehoben und zu einem bloßen Schein herabgesetzt. Der Doketismus ist bei dieser Anschauung unvermeidlich. Ganz unverständlich oder wenigstens überflüssig sind bei dieser Erklärung die Worte: „er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an." Die Knechtsgestalt ist etwas ebenso reales, wie die Gottesgestalt, beide sind aber auch verschieden, ja Gegensätze. Nach Philippi war der Mensch Jesus zugleich in Gottes und in Knechtsgestalt; der Begriff der letzteren soll darin bestehen, daß er die Strahlen seiner Gottheit nicht ununterbrochen hervorleuchten ließ. Während er Wunder that, war er in Gestalt Gottes, wenn seine Wunderthätigkeit ruhte, war er in Knechtsgestalt. Die Wundermacht war in dem Gottgleichensein seiner Gottesgestalt begründet, er besaß sie somit als eine bleibende Beilage; seine Knechtsgestalt ist somit ein bloßer Schein. Und damit soll der Begriff der Entäußerung erschöpft sein?! Nach dem Zusammenhang will der Ap. angeben, wessen sich Christus und wie er sich entäußert hat. Jenes, der Gegenstand dessen er sich entäußert, ist die Gestalt Gottes, er kann sie aber nicht ablegen, ohne eine andere dafür anzunehmen — nämlich die Knechtsgestalt. Mit beiden werden daher ganz verschiedene Zustände bezeichnet, welche nicht zusammenfallen

können. Die Gottesgestalt ging der Knechtsgestalt des Herrn voraus und wurde von dieser ganz und gar verhüllt. Die Herrlichkeit seiner vorweltlichen Existenzweise war in seinem fleischlichen Habitus, — denn das war seine Knechtsgestalt — aufgehoben. Darum begehrt der Herr seine ursprüngliche Klarheit zurück, Joh. 17, 5. Nach Philippi muß die Entäußerung eine sich jedesmal wiederholende That sein, so oft er die Strahlen seiner Allmacht zurückhält; nach der heil. Schrift ist sie nur ein einmaliger Akt, der seine Knechtsgestalt zur Folge hatte. Nach Philippi fand sie während seines irdischen Lebens statt, nach dem Context geht sie demselben voraus und begründet sie, denn in Folge seiner Entäußerung und der Annahme der Knechtsgestalt wird er (V. 7.) wie ein anderer Mensch geboren und in Aehnlichkeit von Menschen erfunden (Gal. 4, 4.). Doch gesetzt die Behauptung wäre richtig, daß Jesus als Mensch in Gestalt Gottes gewesen sei, so wird doch irgend ein Zeitpunkt in seinem Leben angegeben werden müssen, in welchem er diesen Akt der Entäußerung vollzogen oder wenigstens begonnen hat. Er mußte sie ohne alle Beschränkung besitzen, wenn er sich ihrer entäußern sollte. Ein solcher Zeitpunkt ist aber in seinem irdischen Leben gar nicht nachweisbar, denn er war von seiner Geburt an in der Knechtsgestalt und nur in ihr bis zu seinem öffentlichen Auftritt, bis zur ersten Manifestation seiner vermeintlichen Gottesgestalt bei der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 11.), ja mit jener trat er in die Beschränktheit, Niedrigkeit, Schwachheit und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur ein. Wenn aber der Ap. sagt: „er entäußerte sich selbst," gleichviel ob wir an eine reale Entleerung oder an ein Zurückziehen, einen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften denken, so ist dieß doch ein Akt seines Willens, seiner Freiheit. Allein dieser Akt setzt voraus, daß er, ehe er sich entäußerte, eine andere und zwar die Gestalt Gottes hatte. Unmöglich kann dieser Akt in die Zeit seiner menschlichen Existenzweise fallen, denn da war er schon vollzogen.

Unser Zweck würde indessen nur halb erreicht sein, wenn sich nicht auch die Gründe widerlegen ließen, die gegen

die Beziehung uns. St. auf die vorweltliche Existenz Christi vorgebracht werden. Wir sind dazu um so mehr genöthigt, da nach Dorner's Behauptung die lutherischen Dogmatiker unwiderleglich beweisen, daß das Subject des Satzes Jesus Christus und nicht der Logos sei. Die Gründe, welche wiederum von Philippi genannt werden, sind folgende:

„Als Vorbild wird durchgehend in der hl. Schrift nur der menschgewordene Sohn Gottes hingestellt. Dieß ist auch an sich das Naturgemäße. Denn eben als Mensch ist er uns Menschen ein Muster und Exempel des gottgefälligen Verhaltens." Gesetzt auch diese Behauptung wäre richtig, so würde dieß immer noch keine genügende Instanz gegen unsere Erklärung sein. Wie es nur einmal vorkommende Worte gibt, so kann auch die heil. Schrift nur einmal vorkommende Aussagen enthalten. So ist, um nur dieß eine anzuführen, die Bezeichnung des vorweltlichen Christus als des Erstgebornen aller Kreatur ein solch' singulärer Gedanke, welcher dennoch seinen Werth und seine Gültigkeit behalten wird. Allein es ist nicht einmal richtig, daß uns. St. eine solche Ausnahme bildet. Auch 2 Kor. 8, 9. wird vom Ap. auf den vorweltlichen Christus als Vorbild freiwilliger Entäußerung hingewiesen. Zwar meint auch hier Philippi: „Das Reichsein ist nicht als dem Armwerden der Zeit nach vorangehend, sondern gleichzeitig zu denken, und bezeichnet den bleibenden Besitz." Entspricht denn aber diese Erklärung dem Zusammenhang? Der Ap. ermahnt zur Beisteuer für die armen Gemeinden in Macedonien und weist als leuchtendes Vorbild der Opferbereitwilligkeit auf Christum hin, welcher, obgleich er reich war (nicht: ist, wie Philippi behauptet)[1], dennoch arm wurde, auf daß wir durch seine Armuth reich würden. Was wäre doch das für ein Opfer von seiner Seite gewesen, wenn er auch in seiner Armuth den Reichthum als einen bleibenden Besitz gehabt hätte? Nach dem Sinne des Ap. geht der Zustand des Reichseins

[1] Winer, S. 305. Meyer zu bs. St. Beyschlag a. a. O. S. 434.

dem der Armuth voran. Der Herr hat einen wirklichen Besitz (worüber später) in Folge seiner Menschwerdung und um des Zweckes willen, den er durch dieselbe erreichen wollte, aufgegeben. Vielleicht hat auch der Ap. an jenen Ausspruch gedacht: „Des Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt.“ Diese St. ist mithin allerdings eine erläuternde Parallele zu Phil. 2, 6. und beweist, daß auch das Verhalten des vorweltlichen Christus als Vorbild verwendet werden kann.

Damit ist auch die häufig wiederkehrende Behauptung abgewiesen[1]), daß mit dem Namen „Jesus Christus“ stets nur der menschgewordene Sohn Gottes bezeichnet werde. Schon angesichts der Korintherstelle ist sie unhaltbar; sie wird aber entschieden widerlegt theils durch 1 Kor. 10, 4., nach welcher Christus das Volk Israel in der Wüste begleitet hat[2]), theils durch 1 Kor. 8, 6.: „Wir haben einen Herrn Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind.“ Diese eine Stelle genügt vollkommen zum Beweise, daß der Ap. den vorweltlichen Mittler der Schöpfung, welcher 1 Kol. 1, 15. der Erstgeborne und Joh. 1, 1. der Logos heißt (vgl. auch Hebr. 1, 3.), Jesum Christum nennt[3]). Uebrigens wird nicht nur der geschichtliche Jesus, sondern auch der Erhöhte Christus genannt, 1 Petr. 1, 6.; 4, 13.; Tit. 2, 13.; 1 Kor. 1, 7.; 1 Thess. 1, 10.; 1 Tim. 6, 14.; 1 Kor. 15, 23. 24. u. s. w.

---

[1]) Gegen De Wette zu d. St. Hofmann, Dorner u. A.

[2]) Vgl. Osiander, Kling und Meyer zu d. St.

[3]) Vgl. fr. J. Köstlin, Jahrb. für deutsche Theol. 1858. III. 95. Beyschlag a. a. O. S. 433 ff. Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 41.: „Mit Recht kann der ewige Sohn Gottes in seinem Verhältniß zur künftigen Menschheit Jesus Christus heißen, weil die in der Zeit geschehene Thatsache der Menschwerdung für Gott eine ewig gegenwärtige ist. In diesem Sinne redet die Schrift von einer in Christo Jesu uns vor ewigen Zeiten verliehenen Gnade, 2 Tim. 1, 9., und nennt das N. T'liche Erlösungswerk die Offenbarung und Erscheinung eines von Ewigkeit her vorhandenen, aber verborgenen und verschwiegenen Mysteriums, Röm. 16, 25.; Kol. 1, 26.“

Philippi fährt fort: „Es ist dieß (nämlich daß der präexistente Christus Vorbild der Demuth sein soll) überdieß wie ein in der Schrift unerhörter, so ein an sich ziemlich barocker Gedanke. Denn das schlechthin Unnachahmliche kann nicht als Gegenstand der Nachahmung aufgestellt werden. Es findet schlechthin kein tertium comparationis zwischen dem Akt der Menschwerdung und irgend einem rein menschlichen Akte statt.“ Wenn aber, erwiedern wir, Christus in der Entäußerung seines Reichthums Vorbild für uns ist, so kann er auch Vorbild für uns in der Entäußerung seiner göttlichen Gestalt sein. Beides ist im Grunde gar nicht verschieden. Können wir zur Nachahmung Gottes aufgefordert werden, wie Philippi nach Matth. 5, 48.; Ephes. 5, 1. anerkennen muß, „weil wir zum Ebenbilde Gottes geschaffen und durch die Erlösung wieder hergestellt, die Fülle der unendlichen Eigenschaften Gottes in der Sphäre der Endlichkeit darzustellen berufen sind“ — und hier sind doch gewiß vorzugsweise die ethischen Eigenschaften, wie z. B. seine Heiligkeit, 3 Mos. 11, 44.; 19, 2.; 1 Petr. 1, 16. gemeint, — so ist damit das höchste Ziel genannt, über welches hinaus kein anderes liegt. Ist nun Gott in seiner Heiligkeit unser Vorbild, so wird er es auch in seiner Liebe sein, da jene nicht ohne diese zu erreichen ist. Zudem ist der Mensch uranfänglich in Christo geschaffen, um durch ihn zu ihm als dem absoluten Ebenbilde Gottes geschaffen zu werden. Christus ist als absolutes Urbild der Menschheit unser Vorbild, und wir sind berufen ihm vollkommen ähnlich zu werden. Diese Aehnlichkeit ist nicht bloß eine ethische, sondern eine wesentliche. Wie könnte er von seinen Jüngern sagen: „Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; — Ich in ihnen, Joh. 17, 22. 23.; wie sie seine Brüder nennen? Uebrigens versteht Philippi die Ermahnung des Ap. völlig unrichtig und schiebt ihm ein tertium comparationis unter, an das er gar nicht denkt. Nicht den Akt der Menschwerdung Christi, sondern seine in der Liebe wurzelnde demüthige Selbstverleugnung, in welcher er jenen

Akt vollbrachte, sollen wir in unserem Verhalten nachahmen. Und warum sollte nicht sogar ein ewiges Thun und Verhalten Gottes dem Menschen zur Nachbildung vorgehalten werden können, falls ihnen überhaupt von demselben Kunde gegeben wird, wie hier von dem betreffenden Thun und Verhalten Christi geschieht?[1]). Nach dem Zusammenhang legt ja der Ap. allen Nachdruck keineswegs auf den Akt der Menschwerdung, sondern auf die Gesinnung, aus welcher sie hervorging. Wir sollen gesinnet sein, wie Jesus Christus auch war. Ja sogar die Entäußerung seiner unermeßlich hohen Würde konnte der Ap. als Vorbild hinstellen, da ja auch jene Philipper gewiß nicht ohne irgend einen Vorzug waren, und schwerlich ohne denselben sich in eitler Ruhmsucht überhoben haben würden. Es liegt mithin der Gedanke in diesen Worten: Wie der Herr, obgleich in Gottesgestalt, sich seiner hohen Würde nicht überhoben hat, sondern sich vielmehr derselben um des Wohles Anderer willen entäußerte, so sollen auch wir uns unseres Vorzuges nicht überheben, sondern in demüthiger Selbstverleugnung das Wohl Anderer zu befördern suchen. So erhält gerade durch die Beziehung des V. 6. auf den vorweltlichen Christus die Ermahnung ihre volle tiefe Bedeutung, welche dagegen bei der Deutung desselben auf den geschichtlichen Christus völlig abgestumpft wird oder ganz verloren geht.

Jedoch hier begegnet uns ein neuer Einwurf Philippi's. „Wenn der Ap. beginnt: Ein Jeglicher sei gesinnet wie Jesus Christus auch war, so erwartet Jedermann, daß er den Menschen Jesus als Musterbild seiner Gläubigen schildern will, wofür — auch der Hinweis auf seine Gesinnung spricht, weil Gesinnung sonst nur Prädicat des Menschen, nicht Gottes ist." Dieß ist zwar richtig, schließt aber keineswegs aus, daß Gesinnung nicht auch Prädicat des vorweltlichen Christus sein könne. Die Ausführung des Schöpfungs- und Erlösungsrathschlusses Gottes ist seine in freiwilliger

[1]) Beyschlag a. a. O. S. 433.

Liebe übernommene Aufgabe. Sie ist aber gar nicht möglich ohne eine in der Liebe wurzelnde, selbstverleugnende und demüthige Gesinnung. Dazu kommt noch, daß der Ap. das Verhalten Christi in seiner vorweltlichen und in seiner menschlichen Existenzweise unter einem Gesichtspunkt zusammenfassen will, denn es ist die gleiche Gesinnung, die ihn bewogen hat, Gottes Gestalt aufzugeben und in der Knechtsgestalt gehorsam zu werden bis zum Tode am Kreuz. Wir sehen mithin, daß auch dieser Einwand ohne alle Bedeutung ist.

Allerdings ist, wie Philippi ferner bemerkt, die Kenosis des Logos der gesammten Schriftlehre von der Person Christi zuwider, aber gerade bei unserer Auffassung der St. hat diese Lehre keine Stütze in derselben, da sich der Herr nicht des göttlichen Wesens, nicht der Fülle der Gottheit in der Annahme der Knechtsgestalt entäußert hat, sondern, was wohl zu beachten, nur der Gestalt Gottes.

Nicht minder unhaltbar ist die weitere Einwendung: „Wenn gesagt wäre, daß der Logos seinerseits die ursprüngliche göttliche Seinsweise mit der menschlichen Seinsweise vertauscht habe, so mußte im Gegensatz dazu V. 9 — 11. gesagt sein, daß er im Stande der Erhöhung aus der menschlichen Seinsweise zur göttlichen Seinsweise zurückgekehrt sei. Nunmehr ist aber V. 9 — 11. nicht von der Rückkehr des Logos zur göttlichen Doxa, sondern von dem Eintritt des Menschen Jesus in die göttliche Herrlichkeit zum Lohne seiner vorausgegangenen Selbstentäußerung und Erniedrigung die Rede. Es wird also die Kenosis und Tapeinosis, welche V. 5 — 8. geschildert ist, auf das Ablegen der göttlichen Herrlichkeit nur von Seiten des Menschen Jesus, nicht des Logos zu beziehen sein [1]). „Wir antworten: Mit Nichten. Wir können indessen diesen Widerspruch erst später vollkommen rechtfertigen und machen hier nur auf Folgendes aufmerksam: Philippi unterscheidet eine dreifache Seinsweise des Herrn, die der göttlichen Doxa als innergöttliche Person, die seiner irdischen und fleischlichen

[1]) Vgl. die ähnliche Ansicht bei Dorner a. a. O. I. 394 ff.

und endlich die der göttlichen Herrlichkeit, welche er als Lohn seiner Selbstentäußerung erhalten hat. Die letztere ist nicht die göttliche Doxa, welche er mit dem Vater als zweite trinitarische Person besaß, sondern offenbar eine im Vergleich mit jener untergeordnete, eine beschränkte und relative, denn er tritt in dieselbe nicht nur mit einem Leibe, wenn auch mit einem verklärten, ein, sondern der Sohn wird alsdann auch selbst unterthan werden dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem, 1 Kor. 15, 28. Um nun dieser Annahme, die im Widerspruch mit der Kirchenlehre stehen würde, auszuweichen, beziehen die lutherischen Dogmatiker die Gottesgestalt oder die damit verbundene Herrlichkeit auf die menschliche Existenzweise Christi. Als Lohn der Selbstentäußerung soll er nicht in die ursprüngliche, göttliche Seinsweise zurückgekehrt, sondern zu einer eigenthümlichen Herrlichkeit erhöht worden sein. Allein diese Argumentation ist unhaltbar, denn die heil. Schrift weiß nur von dieser Erhöhung des Sohnes Gottes und sagt nirgends, daß er der innergöttlichen Seinsweise wieder theilhaft werde, vielmehr ist dieser Stand der Erhöhung ein bleibender, wie aus der angeführten Korintherstelle hervorgeht. Der Herr würde mithin als Lohn seiner Entäußerung eine geringere Würde und Herrlichkeit empfangen haben. Eine solche Annahme wird, wie sie schon an sich unmöglich und dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit widersprechend ist, durch die hl. Schrift nicht begünstigt. Christus bittet Joh. 17, 5. um die gleiche Herrlichkeit, die er vor der Welt hatte. Der Gedanke aber, daß er um etwas gebeten haben soll, das er nicht empfing, weil er es nicht empfangen konnte, ist ein widersinniger, ja unwürdiger. Die Gestalt Gottes, welche er abgelegt, oder die Herrlichkeit, die er verlassen hat, als er arm wurde und die Knechtsgestalt annahm, wird er also wieder erhalten haben, aber auch mit ihr das volle Anrecht zu jener Herrlichkeit, da er sie nun nicht mehr allein kraft der Uebergabe von Seiten seines Vaters, sondern kraft seines eigenen Verdienstes besitzt.

Der letzte Einwand des scharfsinnigen Dogmatikers lautet: „Wäre in uns. St. von der Menschwerdung des Logos die Rede, so hätte es auch V. 7. statt: „er ist gleich wie ein anderer Mensch geworden, oder wörtlicher in den Zustand der Menschenähnlichkeit eingetreten," heißen müssen: „er ist Mensch geworden." Diese Behauptung ist aber nichts weniger als schriftgemäß. Sie sagt niemals: der Logos ist Mensch, sondern er ist Fleisch geworden, Joh. 1, 14., vgl. 1 Tim. 3, 16.; 1 Joh. 4, 2. 3. Hebr. 2, 14. Nach der heil. Schrift ist ein Unterschied zwischen Fleischsein oder Fleischwerden und Menschsein oder Menschwerden vorhanden, den wir hier jedoch nicht weiter erörtern können. Wir bemerken nur, daß der Ap. die Aussage: er nahm Knechtsgestalt an, durch die beiden subordinirten Sätze [1]): er ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden, näher bestimmt. Wenn nun der Begriff Menschsein oder Menschwerden und Knechtsgestalt annehmen, gleichbedeutend wäre, so würde folgen, daß Christus, weil er das Menschsein, die menschliche Persönlichkeit nach Leib, Seele und Geist nie aufgibt, stets in der Knechtsgestalt sein müßte [2]). Nicht die menschliche Existenzform, wie Philippi sagt, sondern die fleischliche hat er angenommen, dennoch besteht ein Unterschied zwischen ihm und uns, den der Ap. in den beiden subordinirten Sätzen hervorhebt. Er ist zwar Fleisch geworden und konnte darum auch versucht werden allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde, Hebr. 4, 15. Die abstracte Möglichkeit der Sünde lag auch in dem fleischgewordenen Christus, nicht aber die concrete. Der Logos hat nur die Gottesgestalt abgelegt, indem er die Knechtsgestalt annahm, keineswegs aber hat er

---

[1]) Meyer zu dss. St.

[2]) Mit Recht sagt Dieckhoff (in dessen und Kliefoth Theolog. Zeitschrift, 1862, III. 301.). „Die Annahme der Knechtsgestalt darf aus sehr nahe liegenden Gründen nicht mit der menschlichen Natur, die der Herr auch zur Rechten Gottes behalten hat, identificirt werden.

sich des Logoswesens entäußert [1]). Diese kenotische Annahme würde mit dem Gedankengang des Ap. im entschiedensten Widerspruch stehen.

Man sieht, sagen wir mit Wiesinger [2]), in welche Schwierigkeiten sich die Auffassung verwickelt, welche bereits V. 6. von dem fleichgewordenen Christus handeln läßt, und nicht vielmehr V. 7. im Gegensatz zu V. 6. von dem Akte der Menschwerdung selbst versteht. Diese Schwierigkeiten liegen weniger in den Worten, als vielmehr in der Erklärung, welche man ihr aufzudringen sucht.

Aus ähnlichen Gründen können wir endlich auch nicht der neuesten Erklärung [3]) beistimmen, nach welcher Christus als Mensch das Gottgleichesein nicht sofort durch Machtübung an sich zu nehmen gedachte, sondern es durch Selbstbewährung erwerben wollte. Gegen sie gelten einige der Gründe, welche wir schon gegen Meyer's Auffassung namhaft gemacht haben. Nach dem nächsten unmittelbaren Eindruck kann die Aussage V. 6. nur von der vorweltlichen Existenzweise Christi zu verstehen sein. Das Nichtstreben nach dem Gottgleichensein wird nicht allein von dem gleichen Subject ausgesagt, welches in göttlicher Gestalt war, sondern auch in die gleiche Zeit, nämlich in die Zeit verlegt, in welcher es dieselbe besaß. Das Gottgleichesein ist daher unmöglich etwas, was diesseits seiner geschichtlichen Entwicklung liegt, oder als dessen Folge und Lohn betrachtet werden könnte, vielmehr war es allein jenseits in der vorweltlichen Existenzweise Christi zu erstreben möglich. Es liegt ferner in dem Ausdruck: „er hielt es nicht für einen Raub," der Begriff des Selbstsüchtigen, was bei dieser Erklärung völlig übersehen ist und zugleich eine Negation: Christus hat nicht dafür gehalten, das Gottgleichesein

---

[1]) Bengel zu d. St.: Forma Dei non denotat ipsam deitatem sive naturam divinam, sed quiddam ex ea promicans.

[2]) Wiesinger zu d. St.

[3]) Baur, in dess. und Zeller, Theol. Jahrb. 1852. S. 133.; v. Hofmann a. a. O. I. 150. Beyschlag a. a. O. S. 472. Thomasius, a. a. O. II. 152. u. A.

als einen Raub an sich zu reißen, welche eine absolute Bedeutung hat. Christus konnte niemals weder in Gottesgestalt noch in der Knechtsgestalt nach diesem Gottgleichensein streben. Beides, die Gestalt Gottes und das Gottgleichesein wird, ja muß etwas Verschiedenes und Letzteres etwas wirklich oder vermeintlich Höheres als jene sein, denn man strebt nur nach dem, was man nicht hat, aber als einen wünschenswerthen Besitz betrachtet. Dagegen sagt Hofmann: „Wenn ich das in der Gestalt Gottes und das Gottgleichesein für Bezeichnungen von Verschiedenem halte, so meine ich dieß nicht so, daß etwa jenes ein Niederes wäre im Vergleich zu diesem, dem Höheren, beides aber von dem Menschen Jesus gälte, der von jenem aus diesem zustrebte, sondern ich unterscheide das Erstere, welches von dem Menschen Jesus nicht verstanden werden kann, da die Gestalt Gottes einen Gott voraussetzt und kundgibt von dem Letztern, welches von dem Gott nicht, sondern weil es heißt: „gleich Gott" von einem, der nicht Gott ist, von dem Menschen Jesus verstanden sein will." Er behauptet mithin: in der Gestalt Gottes konnte der vorweltliche Christus nicht nach dem Gottgleichensein streben, weil er es schon hatte, wohl aber konnte der Mensch Jesus darnach trachten, weil er es als solcher nicht besaß. Die Gestalt Gottes und das Gottgleichesein ist nach dieser Ansicht nicht verschieden, nur wird es mit verschiedenen Namen bezeichnet, je nach dem verschiedenen Verhältniß, in welchem Christus zu demselben in seiner vorweltlichen und in seiner fleischlichen Existenzweise stand. Allein bei der engen Zusammengehörigkeit des Participialsatzes: „welcher, obgleich er in göttlicher Gestalt war," mit dem Hauptsatze: „hielt er es nicht für einen Raub Gott gleich zu sein," ist es unmöglich den letzteren auf eine andere Existenzweise als auf die, welche Christus in der Gestalt Gottes hatte, zu beziehen. Wenn der Ap. den Gedanken hätte ausdrücken wollen, daß Christus als Mensch das Gottgleichesein durch Selbstverleugnung erworben habe, so würde er es auf die ungeschickteste und mißverständlichste Weise gethan haben. Er würde gar nicht

in den Zusammenhang gehören, in welchem er steht, sondern er sollte unmittelbar nach V. 7. gesetzt worden sein. Denn von V. 7. an schildert der Ap. das Verhalten des Menschen Jesus. Der Ap. hält in dem ganzen Abschnitt eine genaue logische, wie sachliche Ordnung ein und wird sie sicherlich nicht bei dieser wichtigen Aussage verlassen haben. Endlich, um noch diesen Grund zu nennen, würde der Sinn, den man gewinnt, im Widerspruch mit der Argumentation des Ap. stehen; er will ja eben nachweisen, daß sich der Herr seiner Vorzüge nicht überhoben hat, sondern auf das Heil der Welt sehend, nicht aber auf das Seine, sich selbst entäußerte und erniedrigte. Dagegen ist der Herr nach dieser Ansicht nicht sowohl um der Welt, als vielmehr um des Gottgleichenseins willen, was er vorher nur ideel, nicht wirklich hatte, in diese Erniedrigung eingegangen. Seine Selbstverleugnung hätte mithin einen selbstsüchtigen Kern, sie wäre nur das Mittel gewesen, um zu einer höhern Würde, zu jenem Gottgleichensein zu gelangen [1]).

Es wurde schon oben Wiesingers Erklärung uns. St. zurückgewiesen, nach welcher Christus in der Gestalt Gottes zwar das Gottgleichesein, den gottgleichen Zustand besaß, aber ihn nicht gebrauchte. Ein solches Verhalten würde als ein Raub bezeichnet werden müssen. Sie ist auch aus andern Gründen unhaltbar. Wiesinger kennt keine andere vorweltliche Zuständlichkeit Christi als die innergöttliche. Er hat also als innergöttliche Hypostase = Gestalt Gottes sich des Gebrauchs dieses göttlichen Zustandes entschlagen. Allein ist es denn möglich, daß in dem innergöttlichen trinitarischen Leben ruhende Potenzen vorkommen können? Ist nicht vielmehr die Gottheit und mithin auch die zweite Hypostase als eine schlechthin aktuose zu denken? Ist das Leben des dreieinigen Gottes nicht im steten Fluß und

---

[1]) Bei Baur's Begründung dieser Erklärung uns. St. tritt dieses unsittliche Moment in dem Verhalten Christi, wie es nämlich von ihm dargestellt wird, viel stärker und greller hervor.

Uebergang, so daß der Vater durch den Sohn und Geist, der Sohn durch den Vater und Geist und der Geist durch den Vater und Sohn ewig bestätigt wird? Wenn ein über unser Begreifen erhabenes, überaus inniges Ineinander-Sein und -Leben und -Wirken der trinitarischen Personen stattfindet, so kann keine ohne die Aktuosität der andern gedacht werden. Das göttliche Leben ist ja die höchste Lebendigkeit, mithin absolute Bewegung und Aktuosität. Wie der Vater stets wirket, so auch der Sohn und umgekehrt. Ist daher unter der Gestalt Gottes die zweite Hypostase zu verstehen, so muß ihr auch als solcher das Gottgleichesein zukommen; sie kann sich desselben niemals entschlagen. Es erhellt daraus, daß von Wiesinger weder der Begriff der Gestalt Gottes, noch der des Gottgleichenseins richtig bestimmt worden sein kann, wenn er auch in der Unterscheidung beider Recht hat.

Ueberhaupt stehen der Annahme, daß Christus als die Gestalt Gottes die zweite Hypostase sei, bedeutende Bedenken entgegen. Wie doch könnte, um nur einige zu nennen, von ihm gesagt werden, daß er nach dem gottgleichen Sein strebe, wenn doch die drei Hypostasen in absolut gleicher Weise an der Würde, Macht und Herrlichkeit der Gottheit Theil nehmen werden. In der innergöttlichen Trinität kann eine Unterordnung der Hypostasen nicht stattfinden. Ein Object für irgend ein Streben der zweiten Hypostase ist mithin gar nicht vorhanden. Soll nun auf diesem Standpunkt dennoch die Aussage des Ap. einen Sinn und eine Bedeutung haben, so läßt sie sich nur auf seine Erhöhung nach vollbrachter Erlösung beziehen. Allein auch diese Annahme verwickelt sich in einen unauflösbaren Widerspruch. In seinem erhöhten Zustande hat er nämlich zwar ein göttliches, aber ein — außergöttliches Sein, ein Sein, das bei aller Machtfülle und Herrlichkeit — denn ihm ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden — dennoch immer als ein solches erscheint, das er als der verklärte Mensch Jesus inne hat, d. h. sein als Mensch dem Vater schlechthin unter-

geordnetes Verhältniß setzt sich auch in seinem verklärten Zustande wesentlich fort, da es der Vater ist, der ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist, der ihn hoch erhöhet hat über alles Geschaffene, ohne aber — wir möchten von diesem Standpunkt aus sagen, — das kreatürliche Band zu lösen, das ihn vermöge seiner Menschwerdung an die Schöpfung bindet. Er ist nicht unmittelbar deßhalb erhöht, weil er die zweite Hypostase ist, sondern weil er die vollkommenste Selbstverleugnung geübt und sogar seiner trinitarischen Würde als Gestalt Gottes sich entäußert hat. Es ist zwar eine überaus hohe Würde, die er empfängt, aber sie ist immerhin eine Gotte untergeordnete, und von seiner fleischlichen Existenzweise aus betrachtet zwar eine Erhöhung, aber eine solche, die lange nicht gleich kommt der, welche er als zweite Hypostase inne hatte. Läßt es sich nun aber auch nur irgendwie mit der heiligen Gerechtigkeit Gottes vereinbaren, daß er seinem Sohn als Lohn für sein unermeßliches Opfer eine untergeordnete Stellung angewiesen und eine geringere Würde gegeben haben soll, als die, welche er ursprünglich als innergöttliche Hypostase besaß? Auch diese Erklärung besteht somit bei einer genaueren Prüfung nicht.

Dieß sind die wichtigsten Erklärungen dieser schwierigen Stelle, aus deren Betrachtung sich uns ergeben hat, daß sie nicht genügen. Auch ist, wie uns scheinen will, die richtige Deutung von den Standpunkten aus, die man bisher bei der Erklärung derselben eingenommen hat, nicht zu finden, denn unter der Gestalt Gottes kann nicht der Sohn in seiner innergöttlichen, hypostatischen Existenzweise, noch unter dem Gottgleichensein ein Zustand verstanden werden, den er in jener schon hatte, noch viel weniger aber beziehen sich beide Aussagen, oder nur die Eine auf seine menschliche Existenzweise. Es hat sich uns schon früher ergeben, daß der vorweltliche Sohn ein eigenthümliches Sein und eine besondere Stellung außer (praeter) dem Vater als der Mittler und Träger des Schöpfungs- und Erlösungsrathschlusses hat. Er ist in der Gestalt Gottes, weil er das absolute

Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, und der Ap. wählt gerade diese Bezeichnung theils mit Rücksicht auf seine Argumentation, denn als solcher besitzt der Herr einen unermeßlichen Vorzug, theils aber auch, weil er unter Beziehung auf die Knechtsgestalt, welche er annahm, andeuten will, wessen er sich entäußert hat, nämlich nicht seines Wesens, oder der Fülle der Gottheit, sondern der Form oder Gestalt, in welcher sich diese Fülle darstellte. Nun wird sich auch das Räthsel lösen lassen, wie der Ap. sagen konnte, daß er nicht dafür hielt, das Gottgleichesein wie einen Raub an sich zu reißen. Da der Vater dem Sohn gegeben hat das Leben als einen selbstständigen Quell in sich selber zu haben, da es das Wohlgefallen Gottes war, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnte, so kann dieses Gottgleichesein weder in der göttlichen Fülle und Hoheit (Bengel), noch in der göttlichen Ehre und Seligkeit (Krause), noch in der Herrschaft auf Erden wie ein sichtbarer Gott (Ewald), noch in der göttlichen Doxa der allgemeinen Verehrung (Schneckenburger, Lechler) bestehen, denn das alles besaß er in der Gestalt Gottes oder es ist im Vergleich mit derselben kaum des Strebens werth. Das Gottgleichesein, das der Herr verschmäht, kann daher nur in einem Mißbrauch dessen bestehen, das ihm der Vater gegeben hat, mithin in einem Verhalten, aber in einem solchen, das dem Gottes entspricht. Mit Recht hat man daher den Sinn dieser Formel dahin bestimmt, sich auf gleiche Weise wie Gott verhalten. Was unterscheidet nun aber in dieser Beziehung Christum von Gott? Nicht die Wesensgleichheit und was mit derselben verbunden ist, die göttliche Ehre, Macht, Würde, Seligkeit und Herrlichkeit, denn das Alles mußte er auf gleiche Weise wie der Vater besitzen, wenn er der Mittler des Rathschlusses Gottes und der Träger des ganzen Weltorganismus sein sollte, wohl aber unterscheidet er sich dadurch in formeller Beziehung von ihm, daß er dieß Alles, das Leben wie die ganze Fülle der Gottheit, als eine von Gott ihm gegebene besitzt. Gott ist die Urquelle, aus

welcher auch der vorweltliche Christus alles empfangen hat. Er steht zu ihm in der allertiefsten und höchsten Bedeutung dieses Wortes im Verhältniß des Sohnes zum Vater und ist als solcher dem Vater subordinirt. Die ganze hl. Schrift weiß von keinem andern Verhältniß Christi zu Gott als von diesem. Dieses Verhältniß der Subordination, was in der Bezeichnung Vater und Sohn zu seinem vollen Ausdruck kommt, hätte der Sohn aufheben und wie Gott, mithin nicht im Gehorsam gegen den Willen seines Vaters, sondern völlig autonom und eigenmächtig handeln können [1]). Die abstracte Möglichkeit eines solchen Verhaltens kann nicht in Abrede gestellt werden, da Personsein und Freisein correlate Begriffe sind. Der Sohn konnte nur in der völligsten Freiheit sein Verhältniß zum Vater, das als ein sittliches zu fassen ist, bewahren. Aber dann hätte er sich ebensowohl von demselben emancipiren können, weil nur in dem Falle, wenn die abstracte Möglichkeit dieser Wahl vorlag, und wenn er sie mit vollem klarem Bewußtsein abwies, sein Verhältniß ein sittlich freies ist [2]). Die Ausführung des göttlichen Rathschlusses kann ihm nicht wider, nicht ohne, sondern nur

---

[1]) Der Begriff des gottgleichen Seins wird in ähnlicher Weise schon von Novatian de Trinit. c. 22. vgl. c. 13. 18. 19.; der Berlenburger Bibel zu Phil. 2, 6.; von Erneſti a. a. O. S. 895.; von Lünemann zu d. St. und von E. N. Kähler, Stud. und Krit. 1857. S. 101. bestimmt.

[2]) Die Antwort auf die Frage Baur's, Paulus der Apostel Christi. S. 458.: „War Christus schon Gott, wozu wollte er erst werden, was er schon war, war er aber noch nicht Gott gleich, welcher excentrische, unnatürliche, sich selbst widersprechende Gedanke wäre es gewesen, Gott gleich zu werden?“ liegt von unserem Standpunkt aus sehr nahe. Sehr gut aber sagt Schelling, Werke. 2. Abth. IV. 37.: „Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigener Herrlichkeit existiren; er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seins, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott sein. Diese Herrlichkeit verschmähte der Sohn und darin ist er Christus. Das ist eine Grundidee des Christenthums. Das muß man wissen, um jenen Gehorsam Christi, von dem so viel die Rede ist, an dem zugleich so viel gelegen ist, zu verstehen.“

mit seinem Willen übertragen worden sein. Er hat als Mensch in der völligsten Freiheit und in einem durch sie geheiligten Gehorsam (Matth. 16, 23.; 26, 53. 54.; Luk. 22, 42.; Joh. 8, 6. u. s. w.) den Willen seines Vaters auch unter der größten Schmach und den bittersten Leiden vollzogen. Dieß ist der Eindruck, den die Leidensgeschichte macht. Allein hat er wohl den Entschluß dieser demüthigen Selbstverleugnung erst während seines Lebens auf Erden gefaßt, oder reicht er nicht vielmehr in sein vorweltliches Sein hinein, ja wird er nicht vor die Uebernahme der Vermittlung der Weltschöpfung fallen, wenn doch nicht geleugnet werden kann, daß mit dem Rathschluß der Weltschöpfung auch der der Welterlösung und umgekehrt gesetzt ist, und daß er also von Uran, ehe noch das All der Dinge in ihm geschaffen wurde, mit der vollkommensten Klarheit und Bestimmtheit wußte, welche unermeßliche Opfer er werde bringen müssen, um jenen Rathschluß zum Ziele zu führen? Ein solches klares und bestimmtes Bewußtsein dessen, was ihm bevorstand, müssen wir aber voraussetzen, da die Versöhnung und Erlösung vor Gott nur dann einen absolut sittlichen Werth hat, wenn alle Akte seines erlösenden Lebens von der völligsten Freiheit getragen sind. Es konnte daher nichts unversehens über ihn kommen, vielmehr hat er alles, was ihm in seiner vorweltlichen Existenz, wie in seinem Leben auf Erden widerfuhr, schon vor Grundlegung der Welt im persönlichen Liebesgehorsam gegen seinen Vater vermittelt. Und so ist denn jener primitive Entschluß der innerlich im Gehorsam der Liebe gegen seinen Vater vollzogene Urakt einer Selbstverleugnung, welcher sein ganzes vorweltliches und inweltliches Leben beherrschte [1]). Der Sohn wäre aber

[1]) Schelling a. a. O. III. 339. sagt sehr richtig: „Wenn im N. T. der Sohn von seinem Gehorsam gegen den Vater spricht, so schreibt er sich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eigenen Willen zu, ein eigenes, von diesem unabhängiges Sein, er schreibt sich dieses wenigstens als ein mögliches zu, das er sich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er wollte. Man kann nicht ein-

nicht frei, wenn er die Ausführung des väterlichen Rathschlusses nicht hätte ablehnen können. Diese Freiheit begleitete ihn durch alle Stadien seiner Existenzweisen. Wie er kurz vor dem Antritt seiner Leiden seinen Vater hätte bitten können, ihm mehr den zwölf Legionen Engel zu senden, so konnte er auch in seinem vorweltlichen Sein seinen Entschluß, der Mittler der Erlösung zu werden, zurücknehmen. Es wäre dieß freilich nur möglich gewesen im Widerspruch gegen den Willen seines Vaters, aber wenn er die Möglichkeit eines solchen Widerspruchs während seines irdischen Lebens andeutet, wenn er sogar bitten konnte: „Wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber," so kann nicht geleugnet werden, daß auch in seiner vorweltlichen Existenzweise die abstracte Möglichkeit eines solchen Widerspruchs vorhanden war. Das, was ihm als dem Lamme Gottes auf Erden bevorstand, stand ja alles, ohne irgend eine Ausnahme, vor seinem Geistesauge, und es gehört in der That die unermeßliche Liebe des Sohnes Gottes gegen seinen Vater, wie zu den persönlichen Wesen dazu, den uranfänglichen Entschluß: die durch ihn geschaffene, aber von ihm abgefallene Welt durch seine unbegreifliche Erniedrigung bis zum Tode am Kreuze zu erlösen, auszuführen. Ist nun aber die abstracte Möglichkeit eines Gegensatzes gegen den Willen seines Vaters nicht zu leugnen, so werden wir nicht anstehen auch die Möglichkeit zuzugeben, daß er das gottgleiche Sein hätte an sich reißen können. Ja jener Gegensatz wäre der erste Schritt dazu gewesen. Er würde sich dadurch dem Gehorsam gegen seinen Vater entzogen und eine — Autonomie an sich gerissen haben, die ihm vermöge seiner Stellung zum Vater nicht gebührte. Denn das, was der Vater sich schlechthin vorbehalten hat, und dem Sohne nicht verleihen konnte, ohne aufzuhören der Vater zu sein, ist nicht seine Herrlichkeit, die Fülle der Gott-

---

wenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menschheit des Sohnes gesagt, denn die Menschwerdung selbst wird als eine freiwillige Erniedrigung desselben dargestellt, als eine solche demnach, der er sich auch hätte entziehen können." Vgl. fr. Thomasius a. a. O. II. 246.

heit, — dieß alles hat der Sohn vom Vater empfangen, und alles, was des Vaters ist, ist auch des Sohnes Eigenthum — sondern seine Vaterstellung gegenüber dem Sohne, kraft welcher sein Wille und Rathschluß schlechthin maßgebend für denselben, wiewohl in freier Liebe von ihm zu vermitteln ist. Es ist ein furchtbarer, ja ein entsetzlicher Gedanke, aber er ist in den Worten des Ap. angedeutet: Dieser Unterordnung, diesem freien Gehorsam hätte sich der Sohn entziehen, seinen vom Willen seines Vaters losgelösten selbstsüchtigen Willen zur Richtschnur seines Handelns und zur Norm der Welt machen und damit sich selbst wie das geschaffene All der Dinge vom Herzen des Vaters losreißen können. Die Möglichkeit sich zum autonomen Herrscher der Welt aufzuwerfen, also seinen Vorzug, seine Würde, welche er in der Gestalt Gottes besaß, in einer widergöttlichen und selbstsüchtigen Weise zu bethätigen war ihm wie in seiner fleischlichen, so auch in seiner überweltlichen Existenzweise gegeben. Uebrigens sagt der Ap. nicht, daß Christus in seiner vorweltlichen Existenzweise solche Gedanken in sich bewegt habe; er berichtet einfach das Faktum, daß er nicht dafür gehalten, das gottgleiche Sein an sich zu reißen; er berichtet dieß, weil die Thatsache seiner Entäußerung diesen Rückschluß erlaubte. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß die Möglichkeit einer widergöttlichen Entscheidung vor sein Bewußtsein getreten ist, so hat er doch niemals innerlich darüber deliberirt, ob er in seinem freien Gehorsam gegen seinen Vater beharren solle oder nicht. Diese Erwägung war durch die Kraft seiner vollkommenen heiligen Liebe gegen seinen Vater ausgeschlossen; sie mußte ihm schlechthin ferne liegen, da sie einem Schwanken gleichkommen würde, ob er den Erlösungsrathschluß ausführen wolle oder nicht, und weil sie eine Andeutung enthielte, daß er in seiner Liebe zu seinem Vater schwach geworden sei, eine Annahme, die ebenso unstatthaft ist, wie die, daß er bei der Versuchung in der Wüste innerlich darüber deliberirt habe, ob er den Vorspiegelungen Satans Gehör geben solle oder nicht. Aus diesen Gründen

verlegen wir das Nichtdafürhalten in das Vordasein des Sohnes vor den Anfang der Welt. Wollte man aber behaupten, daß, weil der Ap. das Nichtdafürhalten mit seiner Entäußerung auf's Engste verbinde, jenes diesem unmittelbar vorangegangen sei, so würde man anzunehmen haben, daß, als die Zeit erfüllt war und der Rathschluß seiner Sendung vollzogen werden sollte, die Möglichkeit einer Wahl nochmals vor sein Bewußtsein zurückgekehrt, aber ebenso entschieden wie früher von ihm zurückgewiesen worden sei. Von dieser Wahl ist dagegen ein anderer Vorgang im Innern des Sohnes Gottes zu unterscheiden. Gewiß hat er in seiner vorweltlichen Existenzweise das Opfer, das er zu bringen im Begriffe stand, in seinem ganzen Umfang erkannt. Dann wird er es kaum ohne den Wunsch übernommen haben, desselben überhoben zu sein. Seiner Entäußerung und Erniedrigung bis zum Kreuz, der damit verbundenen Mühe und Arbeit, einem Ringen und Kämpfen ohne Gleichen hat er sich zwar in seiner unbegreiflichen Liebe unterzogen, allein gewiß nicht ohne ein Grauen und Widerstreben, das er nur im Blick auf seinen Vater überwunden hat. Das Licht, das er selbst ist, mußte sich sträuben gegen den Eintritt in die Finsterniß und in die Gemeinschaft mit ihr, das Leben, das er quellenhaft in sich selber trug, konnte nur mit Beben in eine Existenzweise eingehen, in welcher er mit der Knechtsgestalt den Sold der Sünde, den Tod erfahren sollte. Der Heilige Gottes wird es sicherlich tief und schmerzlich empfunden haben, daß er in der Gemeinschaft der Sünder verweilen, ja ihr Widerstreben dulden, unsere Strafe auf sich nehmen und ein Fluch für uns werden sollte. Wir würden den Heiligen Gottes zu einem fühl- und empfindungslosen Wesen machen, wenn wir leugnen wollten, daß seine reine Natur bebte vor dem, was seiner auf Erden wartete. Bewegungen der Unlust in seinem Innern werden im Hinblick auf die Tiefe seiner Entäußerung und Erniedrigung in ähnlicher Weise in seiner vorweltlichen Existenzweise stattgefunden haben, wie dort in seinem Kampfe in Gethsemane, wiewohl

er durch die Kraft seines Liebeswillens als vollendeter Sieger aus jenem, wie aus diesem hervorging und in freiem Gehorsam sich dem Rathschluß seines Vaters unterwarf. Die Versuchung in der Wüste, wie sein Kampf in Gethsemane haben mithin, wie Alles, was in der Welt zur Erfüllung des Rathschlusses Gottes geschieht, ihr Vor- und Urbild im Himmel, im Mittelpunkt desselben, in dem hohenpriesterlichen Herzen des Sohnes Gottes. Solche Bewegungen der Unlust werden sogar Gott nicht absolut abzusprechen sein, wenn es doch gewiß ist, daß die innigste für uns in ihrer Höhe und Tiefe, Länge und Breite unbegreifliche Liebe ihn mit demselben verbindet. Wie tief mußte doch diese Liebe des Vaters die Dahingabe und Nichtverschonung des Sohnes empfinden, die uranfänglich zugleich in dem göttlichen Rathschluß mitgesetzt ist, wenn gleich diese passio Dei ewig in der unendlichen Kraft seiner Liebe überwunden und auch dieser Mißton, der durch die Sünde in die Schöpfung wie in das Herz Gottes gesetzt ist, ewig in der vollkommenen Harmonie seines Gotte stets in der Vollendung präsenten Weltplans aufgelöst ist.

Die heil. Schrift enthält mannigfache Andeutungen, welche dafür sprechen, daß das erlösende Leiden Christi seine Kausalität in einem Entschluß that, welcher in seinem vorzeitlichen Sein gefaßt worden ist. Es bezeugen dieß schon die bisher besprochenen christologischen Stellen, denn er würde die Vermittlung der Schöpfung nicht übernommen haben, wenn er nicht der Erlöser der Welt hätte werden wollen. Das Gleiche geht auch aus solchen Stellen hervor, in welchen er von seinem Kommen in die Welt und von dem Zwecke desselben redet, Joh. 6, 38. Ich bin vom Himmel gekommen, nicht daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen deß, der mich gesandt hat, vgl. V. 51. 58. 62.; Kap. 12, 46. 47.; 8, 23.; 16, 28.; Matth. 10, 18.; 18, 11.; Mark. 2, 17.; Luk. 9, 56.; 19, 10.; Joh. 10, 11. Damit stehen jene Stellen nicht im Widerspruch, in welchen die Sendung des Sohnes auf den Vater zurückgeführt wird,

z. B. Matth. 10, 40.; Luk. 10, 16.; Joh. 5, 23.; 6, 29. 40.; 7, 33.; 12, 45.; 16, 5.; 20, 21.; Röm. 8, 3.; Gal. 4, 4.; 1 Joh. 4, 9.: Wie dieses Senden auf den Rathschluß des Vaters hinweist, so das Kommen des Sohnes auf die freiwillige Uebernahme der Ausführung desselben. Der Gehorsam Christi vollendete sich in dem, das er litte, Hebr. 5, 8.; 2, 9. 10.; 9, 14. 15.; 10, 7—10. u. s. w. [1]).

Dafür daß der Herr sich von Uran als den Träger der Erlösung wußte, spricht auch Offenb. 13, 8.: „Und es werden das Thier anbeten Alle, die auf Erden wohnen, deren Namen nicht geschrieben sind in dem Buche des Lebens des Lammes, das geschlachtet ist von Gründung der Welt.“ Ueber die Erklärung der letzten Worte geht man gewöhnlich unter Berufung auf Kap. 17, 8. mit der Bemerkung hinweg „von Gründung der Welt“ gehöre zu „geschrieben“, nicht zu „geschlachtet“ [2]). Unter dem Buche des Lebens versteht man die vorhersehende gnädig verordnende Bestimmung zum Erbtheil der Heiligen und Seligen, welche seit Grundlegung der Welt bestehe. Aber worin ist sie denn begründet? Es wird nicht ohne bedeutsame Absicht hinzugefügt, daß dieses Buch dem Lamme angehört, und damit angedeutet, daß die darin enthaltenen Namen nur mit Beziehung auf das Lamm in dasselbe eingeschrieben sind, nämlich die Namen derer, die zum ewigen Leben geordnet sind, Apostg. 13, 48., welche Gott auserwählt hat in Christo, ehe der Welt Grund geleget war, Ephes. 1, 4. Was ist denn unter diesem Buch des Lammes zu verstehen, und wie sind die Namen derer, die selig werden, in dasselbe eingeschrieben? Wir haben uns oben überzeugt, daß in Christo alles geschaffen ist, und werden später nachweisen, daß dieses „in Christo“ in einem weiteren Sinne von der Herrlichkeit verstanden werden muß, die sich zu ihm wie der Leib zur Seele verhält. Deßwegen konnte der Herr sagen, Luk. 10, 20.: „Freuet euch, daß eure Na-

[1]) Vgl. Thomasius a. a. O. II. 247.

[2]) Bengel, De Wette, Ewald, Hengstenberg und Düsterdieck zu d. St.

men im Himmel angeschrieben sind." Diese Herrlichkeit ist das Buch des Lammes, in welche sogar die Namen derer eingetragen sind, welche verloren gehen, Offenb. 3, 5. [1]). Es ergibt sich daraus auch die Bedeutung des Namens. Der Name ist in der hl. Schrift Bezeichnung der Sache, des Wesens; der Name im Buche des Lammes ist mithin nichts geringeres als der wahre Inhalt, das wahre Wesen jeder menschlichen Persönlichkeit, welches schöpferisch in die Herrlichkeit hineingewirkt ist. Es besteht also dieses Buch des Lebens und zwar als das Buch des Lammes seit Anbeginn der Welt. Die Nebenbestimmung „des geschlachteten" gehört der Geschichte an [2]). Christus ist das Lamm Gottes von Gründung der Welt an, das geschlachtete seit seinem Tode am Kreuze. Offenbar wird er dieses Lamm genannt, weil er, indem das All der Dinge in ihm geschaffen wurde, zugleich auch in Voraussicht der Sünde die Erlösung übernahm. Die Schöpfung der Welt ist daher für ihn gar nicht möglich ohne eine demüthig sanftmüthige Verleugnung seiner selbst. Indem er die Ausführung des Liebesrathschlusses seines Vaters übernimmt, stellt er sich ihm als das Lamm dar, das die Sünden der Welt tragen will [3]).

---

[1]) Vgl. m. Schrift: die Lehre von der Herrlichkeit. S. 25 ff.

[2]) Thomasius a. a. O. II. 451 ist geneigt, das „geschlachtet" auf die Worte: „von Grundlegung der Welt" zu beziehen.

[3]) Es ist bei dem innigen Verhältniß Christi zur Welt unmöglich, daß er nicht von Anfang der Sünde an ein inniges Mitgefühl, ja ein tiefes Mitleiden mit den Sündern hätte haben sollen. Seine hohepriesterliche Thätigkeit wird mithin wenigstens vom Moment des Falles begonnen haben. Ihm lag es ob, die Vorbereitungen im alten Bunde zu treffen, welche sein Kommen in's Fleisch ermöglichten. Wie man die Erlösungsthätigkeit Christi in falscher Weise beschränkt, wenn man sie nur auf sein Leiden und seinen Tod bezieht — denn sein ganzes irdisches Leben war dem gleichen Zwecke gewidmet und der Tod am Kreuze nur die Vollendung seiner Entäußerung und Erniedrigung — so begeht man den gleichen Fehler, wenn man nicht anerkennen will, daß der Herr auch in seiner vorgeschichtlichen Existenzweise mit dem vollsten, klarsten Bewußtsein in den Rathschluß seines Vaters eingegangen, mithin seinen Inhalt als seine Bestimmung betrachtet und sich angeeig-

Auch 1 Kor. 2, 7.; 2 Tim. 1, 9. und besonders 1 Petr. 1, 20. enthalten im Wesentlichen die gleiche Aussage. „Das Zuvorerkennen kann hier nur gemeint sein von der ewigen Setzung einer neuen Seinsweise und eines darnach sich bestimmenden neuen Verhältnisses dieser vorweltlichen Person zu dem Zuvorerkennenden, welches beides erst hernachmals in geschichtlicher Wirklichkeit in die Welt getreten ist; m. a. W. den Sohn, in welchem als dem Heilsmittler Gott die Menschheit ewig zum Gegenstand seines Liebewillens gemacht hat, den hat er auch ewig als geschichtlichen, menschlich lebendigen Heilsmittler zuvorerkannt, d. h. hat ihn von Ewigkeit

---

net habe. Die Größe seiner Liebe und die Tiefe seines selbstverleugnenden Gehorsams wird erst durch diese Anerkennung recht offenbar. Auch fehlt es nicht an solchen, die mit uns übereinstimmen. So sagt Clemens Alex. Cohort. ad. gent. Wirceb. 1778. T. 1. p. 13, 15. „Wir sind vor Grundlegung der Welt gewesen, indem wir in Beziehung auf unser späteres (zukünftiges) Werden in Gott selbst in irgend einer Weise existirten. Wir sind nämlich des Wortes Gottes vernünftigen Geschöpfe und durch ihn sind wir am Anfang oder als die ersten, weil am Anfang das Wort war. Denn weil der Logos von Anfang war, so ist er der göttliche Anfang aller Dinge und ist es noch. — Dieses Wort hat sich nicht jetzt erst unseres Irrthums und Verderbens erbarmt, sondern schon von Anfang der Welt an; jetzt aber ist er endlich erschienen, um die dem Untergang Nahen zu retten.“ Meyer, christl. Glaubenslehre. S. 83. „Der Sohn Gottes ist auch der ewige Hohepriester, Hebr. 5, 5., aber er ist es nach der Weise Melchisedecks, der weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens hat, Kap. 6.; 7, 3. Er ist also nicht erst als Mensch Priesterkönig geworden, sondern er ist es von Ewigkeit und in Ewigkeit. Und diese außerzeitliche Würde und Sohnschaft bezeichnet Ps. 2, 7. (Hebr. 1, 5.) durch das Wort „Heute“, das in absoluter Bedeutung soviel wie ewig ist.“ Molitor, Philosophie der Geschichte. 1857. I. 103. „Der Fall des Menschen bewirkte ein Leiden in der ganzen Geisterwelt, ja wenn man so sagen darf, selbst ein Leiden in Gott — zwar kein Leiden irgend einer Verminderung an Vollkommenheit, denn durch den Fall Adams konnten ebensowenig Gott an seiner unendlichen Vollkommenheit, als die verklärten Geister an ihrer bereits erworbenen Seligkeit etwas verlieren; vielmehr war es der Gottheit das Leiden der unendlichen, gebenden Alliebe, die in ihren unendlichen Wirkungen gleichsam beschränkt ward und nun zur Erlösung des Menschen sich in die Schärfe der Strenge und Endlichkeit einführen

dazu versehen und werden lassen [1]). Dieses Zuvorerkennen ist jedoch kein ideales, sondern ein sehr reales. Wie in Christo das All der Dinge schöpferisch gesetzt ist, so auch die Grundzüge des Erlösungsrathschlusses. Diese Vorherbestimmung setzt ihn innerlich mit allem, was in der Zeit geschieht, in die innigste Verbindung.

Werfen wir nun einen Blick auf den Anfang unserer Betrachtung zurück, so wird man nicht verkennen, daß die Ermahnung und Argumentation des Ap. vollkommen zutreffend ist. Der Herr hat in seiner überweltlichen Existenzweise einen unermeßlichen Vorzug in der Morphe Gottes, deren er sich, ähnlich wie die Philipper des ihrigen, in selbstsüchtigem Gebahren, wenn er das Gottgleichesein als einen Raub betrachtet hätte, überheben konnte, allein er entäußerte sich derselben, nimmt in vollkommener Selbstverleugnung Knechtsgestalt an und erniedrigt sich bis zum Tode am Kreuze. Dieser zum Dienst seiner Brüder sich weihende Liebesgehorsam ist die Gesinnung, welche den Sohn Gottes vom Moment der Uebernahme des Mittleramtes in seiner vorweltlichen Existenzweise

mußte. Bei dem Sohne begann das Leiden gleichsam schon auf göttliche Weise, bevor derselbe die menschliche Natur annahm, um auch auf irdische menschliche Weise zu leiden." Vgl. III. 258 ff. Schon in der Kabbalah wird der S'ir Anjin (Logos) als der ewige Hohepriester bezeichnet. Vgl. Molitor, I. 282. — F. v. Baader. Sämmtl. Werke. IV. 339. Anstatt, wie bisher geschah, den Begriff der Incarnation auf jene einzelne Weise derselben zu beschränken, welche der Abfall des Menschen nöthig machte, erscheint solche vielmehr als die Existenz des Menschen selber bedingend, weil der in dieser Incarnation versehene Mensch auch nur in und zu ihr geschaffen, der Mensch mit der Incarnation sohin nur zugleich wirklich werden konnte. Es ist folglich eine Borniertheit der Theologie zu nennen, wenn selbe die Incarnation auf die irdische Geburt des Christ's ausschließlich beschränkt und hiebei alle dieser Letzteren vorhergehenden, sowie alle ihr (bis zum Weltgericht) nachfolgenden Momente derselben Incarnation ignorirt, oder diese Momente alle nicht in einem Begriff zusammenfaßt, wie dieß schon von Paulus in seinen Briefen an die Epheser und Kolosser geschah. Vgl. endlich noch Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 41. und besonders Beck, Christl. Lehrwiss. S. 585.

[1]) Schott, der erste Brief Petri zu dt. St.

beseelte und die ihn ohne Wanken und Schwanken auch Angesichts der zu übernehmenden Mühe und Arbeit, des Ringens und Kämpfens ohne Gleichen, ja der tiefsten Erniedrigung durch alle Stadien seines Mittlerlebens begleitete. Seine Gesinnung, von welcher auch bei dem vorweltlichen Christus mit Recht die Rede ist, ist mithin allerdings ein absolutes Vorbild für die Philipper wie für uns. Es ist die gleiche Gesinnung, von welcher der Ap. Ephes. 5, 25 ff. spricht. Denn wenn es daselbst heißt: „Christus hat geliebet die Gemeinde und hat sich selbst für sie dargegeben," so hat weder diese Liebe mit seinem irdischen Leben erst begonnen, vielmehr geht sie demselben voraus und ist die Grundlage und Kausalität seiner Dahingabe; noch hat die Gemeine ihren Grund und Anfang in der Zeitlichkeit, sondern die Bausteine derselben sind ihm nicht bloß im Rathschluß seines Vaters, sondern in der Herrlichkeit mit der Grundlegung der Welt gegeben, damit er sie durch den Dienst seiner Liebe als den Tempel seines Leibes, an welchem er das Haupt ist, erbaue. Ihm selber wollte er die Gemeine darstellen herrlich, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, sondern daß sie heilig sei und unsträflich. Denn wenn der Ap. hinzufügt: „wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Bein," so weist er eben damit in die Herrlichkeit hinein, wo das reale Geistesbild, das Grundwesen seiner Gemeine und derjenigen, die sie constituiren, vom Vater schöpferisch gesetzt ist, damit er es durch sich selber zu ihm schaffe, d. h. in die ewige Wirklichkeit einführe.

Das Resultat der Betrachtung dieser vier großen christologischen Stellen, in wenigen Worten zusammengefaßt, ist folgendes: Nach der heil. Schrift kommt dem Herrn eine mittlere Stellung zwischen Gott und der Welt, entsprechend seinem Mittleramte, nach welchem er der Träger des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungs-Rathschlusses ist, zu. Als solcher ist er der eingeborne Sohn, in der vollsten Bedeutung dieses Wortes, der Logos, das aus den innersten Tiefen des göttlichen Wesens und Lebens herausgesprochene Wort, in

welchem dieses Wesen und Leben in abbildlicher und darum absolut ebenbildlicher, in Bezug aber auf die Kreatur in vollkommenster urbildlicher Persönlichkeit gesetzt ist. Dieses Wort wird deßhalb das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, das Ebenbild seines Wesens, der Ab- und Ausglanz seiner Lichtesherrlichkeit genannt, in welchem die ganze Fülle der Gottheit, jedoch nicht wie in Gott in absolut geistiger und darum unsichtbarer Weise, sondern leiblich und mithin, in einem später noch zu erörternden Sinn, sichtbar wohnt. Der Sohn der Liebe ist darum der absolute Offenbarer Gottes, aber er offenbart nichts, was nicht der Vater in ihm aus seinen Wesens- und Lebenstiefen schöpferisch wirkt. Aus diesem Grunde sagt der Ap., daß in ihm das All der Dinge geschaffen ist. Gott ist und bleibt der ewige Grundtext und die Grund-Ursache der ganzen Schöpfung, der Sohn aber der Exeget und Vermittler der in der Herrlichkeit gesetzten schöpferischen Wesens- und Lebensgedanken seines Vaters. Weil er der schlechthinige Mittler, das absolute Ebenbild Gottes und in Bezug auf die Kreatur das absolute Urbild ist, wird das All der Dinge nicht nur durch ihn geschaffen, sondern er ist auch das einzige Ziel desselben, das zu ihm, d. h. durch ihn so geschaffen ist, daß es nur in ihm seine Bestimmung erreichen kann. Darum bestehet auch alles in ihm und er träget in wirksamer, dieses Ziel anstrebender Weise alle Dinge mit dem Wort seiner Kraft. Als das absolute Ebenbild Gottes ist er in Gestalt Gottes, in welcher er in stetigem selbstverleugnenden Gehorsam den Liebesrathschluß seines Vaters vollzieht. Die Christologien des Johannes, Paulus und des Hebräerbriefs entsprechen sich vollkommen, wenn auch nicht ihrem Wortlaute, so doch ihrem Inhalte nach und stimmen mit einander in ihrer Grundanschauung völlig überein.

Dieses Ergebniß unserer Untersuchung ist so eigenthümlich, daß wir eine Andeutung desselben auch im A. T. fordern, da das N. T. nichts enthalten kann, was nicht seinem Keime nach schon in jenem angedeutet ist. Auch aus andern Gründen können wir die Erörterung der Lehre vom Gotte Israels und den Cherubim nicht umgehen.

§ 6.

Der Gott Israels und die Cherubim.

Wenn wir den Gott Israels und die Cherubim in eine nahe Berührung setzen, so folgen wir nur der heil. Schrift, nach welcher sie allüberall in der engsten Verbindung stehen. Die Cherubim kommen in ihr durchweg in der Begleitung Jehova's vor; entweder ist er inmitten derselben gegenwärtig, oder sie bilden gleichsam die Unterlage, über welcher er thront. Es ist dieß eine so auffallende Erscheinung, daß es wohl der Mühe werth gewesen wäre, das Verhältniß, in welchem die Cherubim zum Gott Israels stehen, näher zu erörtern. Es ist dieß bisher nirgends genügend geschehen; auch wir können hier nur Andeutungen darüber geben, und betrachten überhaupt die Lehre von den Cherubim besonders von diesem Standpunkte aus.

Die Cherubim werden in der heil. Schrift zwar öfters erwähnt, es genügt indessen die Berücksichtigung der Hauptstellen. Sie treten zuerst in der Urgeschichte nach dem Falle Adams, sodann in der Stiftshütte und im Tempel Salomonis, besonders in den großartigen Gesichten Ezechiels und schließlich in der Offenbarung auf.

Der Idee der Cherubim liegt der Begriff des Lebens zu Grunde [1]). Sie werden von Ezechiel (Kap. 1, 5 ff.) und in der Offenbarung Johannis geradezu die Lebendigen genannt, was niemals von einem andern Engel gesagt wird. Ezechiel bezeichnet die Gesammtheit der vier Cherubim als das Leben (hachaja) schlechthin, welches in jedem Einzelnen in seiner ganzen Fülle, wahrscheinlich aber in individueller Weise (vgl. Offenb. 4, 7.) waltet. Diese Erklärung entspricht allein ihrer Stellung unmittelbar vor dem Thron, ihrer Verbindung mit Jehova, wie ihrem Amte und ihrer Function. Sie sind in den beiden oben genannten Beziehungen die Vollstrecker des Willens des in seinem Heiligthum erscheinenden und sich offenbarenden Gottes Israels. Dazu waren

[1]) Hofmann, Schriftbew. I. 368.

nur solche Wesen geschickt und würdig, welche das geschöpfliche Leben in seiner vollkommensten und höchsten Potenz besaßen. Ezechiel erkennt sie als solche aus der Gestalt, welche sie in der Theophanie haben. Es stellt sich nämlich in den Angesichtern dieser Lebewesen der Verein alles Lebens dar, es ist ein Leben, das eben so sein selbstmächtig als gewaltig gegen anderes ist, ebenso fest in sich selbst ruhend, als in der Bewegung Ziel gewiß [1]). Die Cherubim sind daher solche Wesen, welche auf der höchsten Stufe des geschöpflichen Lebens stehen und dasselbe auf's vollkommenste in sich darstellen [2]). Nur der Mensch überragt sie seiner Idee und Bestimmung nach. Sie sind keine Schöpferkräfte Gottes [3]), sondern, wie alle Engel, persönliche Wesen, dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit, Hebr. 1, 14.

Dieser Fülle und Vollkommenheit des Lebens ist auch die Würde entsprechend, die ihnen eignet. Ezech. 28, 12—19. wird der König von Tyrus mit einem Cherub verglichen, womit jedenfalls auch auf seine besondere Würde, Macht, Herrschaft und Herrlichkeit hingewiesen wird. Kliefoth [4]) muß bekennen: „darin ist der Fürst von Tyrus dem Cherub zu vergleichen, daß letzterer ein Gesalbter der Abschließung, ein unnahbarer Heiliger und Erhabener ist. Geradezu also wird in dies. St. der Cherub als ein der Ordnung höherer Geister, der Engelwelt angehöriges und selbst in derselben hochstehendes Wesen anerkannt." Wie aber der König in seinem Staate der Höchste ist, so werden auch die Cherubim die höchsten persönlichen Wesen in der Schöpfung, in den Himmeln sein. Für diese hohe Würde spricht auch ihre Stellung unmittelbar vor dem Throne und ihre später noch

---

[1]) Hofmann a. a. O.

[2]) Bähr, Symbol. des Mos. Cult. I. 341. Der salom. Tempel. S. 114.

[3]) Gegen Ebrard, die Offenb. Joh. S. 227.

[4]) Vgl. dess. und Dieckhoff's theolog. Zeitschrift. 1862. S. 387.

näher zu erörternde Verbindung mit dem, der auf demselben sitzt. Einer besondern Andeutung dieses Ranges bedarf es da nicht [1]), wo theils ihr Verhältniß zur Schöpfung selbst, theils zu dem Thronenden ihnen eine ganz eigenthümliche Würde, welche sie mit keinem andern Engel theilen, zuweist. Offenb. 5, 11.; 7, 11. werden sie von den Engeln sehr bestimmt unterschieden. Endlich scheinen die Plagen der sechs ersten Siegel (Offenb. 6, 6.) durch die Cherubim vermittelt zu sein, ja eines dieser vier Lebewesen gibt die sieben Zornschalen Gottes den sieben Engeln, Offenb. 15, 7 ff. Ezech. 10, 6. Es ist daher nicht einzusehen, warum man eine Willkühr darin finden will, wenn sie [2]) als die Repräsentanten nicht bloß alles Lebendigen auf Erden, sondern überhaupt alles geschöpflichen Lebens bezeichnet werden [3]). Da sich in ihnen der Verein alles Lebensvermögens darstellt, und da nur sie und keiner der andern Engel in dieser besondern Verbindung mit dem Gotte Israels stehen, so sind sie eo ipso auch die Repräsentanten der Schöpfung vor dem Throne Gottes. In ihnen culminirt dieselbe und reicht bis an diesen Thron hinauf und eben dadurch repräsentiren sie sie vor Gott. Nur so läßt es sich erklären, daß sie das Lob und den Preis, welchen die ganze Kreatur Gott und dem Lamme darbringt, mit einem „Amen" (Offenb. 5, 13 ff.) bestätigen.

---

[1]) Gegen Kliefoth a. a. O. S. 385.

[2]) So Bähr a. a. O. 1. 346. Salom. Temp. S. 113. Hengstenberg Offenb. Johan. 1, 278.

[3]) Riehm, de natura et notione symbolica Cheruborum p. 22. bezieht die Bedeutung der vier Angesichter der Cherubim auf Gott selbst, das des Löwen soll die Macht, das des Stiers die Stärke, das des Adlers die Schnelligkeit bezeichnen. Allein diese Angesichter gehören nicht Gott, sondern den Cherubim an, und was sie ausdrücken, kann daher nur ihnen zukommen, wenn auch ihre Eigenschaften in den Dienst dessen gestellt sind, der über ihnen thront. Sie, als die Vollstrecker seines Willens, müssen selbst mit diesen Vermögen ausgerüstet sein. Schon die Vierzahl weist darauf hin, daß sie nicht Gott selbst, sondern solchen Wesen eignen, die der Schöpfung angehören. Aus diesem Grunde ist

Die Schilderung der Cherubim bei Ezechiel (vgl. Kap. 1.; 3, 22. 23.; 8, 2.; 11, 23.; 43, 1—5.) bietet einige weitere Merkmale dar, aus welchen wir die Natur, das Wesen und die Bestimmung derselben noch etwas näher kennen lernen. Der Himmel that sich vor seinen Augen auf und er sah Gesichte Gottes (Kap. 1, 1.). Aus diesem Himmel, der also als die eigentliche Stätte ihrer Wohnung zu betrachten ist, — aber von Norden her, weil von da die Strafgerichte Gottes, nämlich von den Assyrern und Babyloniern über Israel kamen, erhob sich ein wirbelnder Wind mit einer Wolke voll kreisenden Feuers [1]), welche allenthalben umherglänzte, und mitten daraus war es wie der Blick des Güldenerzes aus dem Feuer. Der Wind, die große Wolke voll wirbelnden Feuers sind Symbole des Gerichts. In der Mitte dieses Feuers gewahrt der Seher vier lebendige Wesen, deren Gestalt mit Ausnahme des Kopfes und der Füße eine menschenähnliche war. Jedes dieser vier Lebewesen hatte ein vierfaches Antlitz und zwar das eines Menschen, eines Löwen, eines Stiers und eines Adlers, und vier Flügel, von welchen zwei oben an den Spitzen sich berührten, die beiden andern den Leib verhüllten. Sie waren mithin von diesen Flügeln ganz bedeckt, entweder weil sie sich nicht würdig achteten die Lichtesherrlichkeit dessen, der auf dem Thron sitzt, zu schauen, oder es ist als ein Zeichen der Ehrfurcht und Ehrerbietung zu betrachten. Den vier

es reine Willkühr, nur die Bedeutung der Angesichter und nicht auch die der Flügel u. s. w. auf Gott zu übertragen. Riehm ist zu dieser Annahme durch die Verkennung der Idee der Cherubim geführt worden. Er bestreitet, daß sie die Repräsentanten des geschöpflichen Lebens sind (p. 4.), verwechselt aber die symbolische Darstellung der Cherubim und die Idee derselben. Jene kann nicht ohne Bedeutung sein. Gegen Riehm's weitere Einwendungen bemerken wir, daß die Cherubim, wie aus unserer Darstellung hervorgehen wird, die höchsten Engel sind, in welchen darum allerdings alles geschöpfliche Leben auch der niedern Engelklassen culminiren muß, und daß sie aus diesem Grunde auch geeigenschaftet sind, die ganze Schöpfung vor Jehova zu repräsentiren.

[1]) Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 189.

Flügeln entsprechen vier Hände, welche sich unter jenen an den Seiten der Gestalt befanden. Ihre Füße waren gerade oder aufrecht stehend, die Fußsohlen aber gleich einem Stierfuße, rund oder vielmehr viereckig und dabei glänzend wie der Schimmer von geglättetem Erz. Das bewegende Princip derselben ist der Geist des Lebens, welcher auch den mit ihnen eng verbundenen Rädern ihre Richtung gab. Ihre Felgen waren voll Augen. Diese vier Räder symbolisiren nicht sowohl den Gedanken der Lebenskraft, als vielmehr den der schnellen bewußten Beweglichkeit. Sie gehören der Symbolik an und kommen daher weder bei den Cherubimgestalten in der Stiftshütte, noch in der Offenbarung vor. Der Thron ist daselbst vielmehr ein feststehender und erscheint nur hier (vgl. K. 3, 13.; 9, 3.; 10, 2—20.; 11, 22.) und Ps. 18, 11. als ein von den Cherubim bewegter, weil das von Norden herkommende Strafgericht geschildert werden soll. Die vier Cherubim bildeten ein Viereck, die mit ihnen verbundenen vier Räder bestanden aus zwei in einander gestellten Rädern, so daß sich die Cherubim nach allen Seiten, ohne herumzulenken, hinbewegen konnten.

Es fällt auf, daß die Cherubim ein vierfaches Angesicht haben. Es ist wohl richtig [1]), daß sich in den Angesichtern dieser Lebewesen der Verein alles Lebensvermögens: der freien Bewußtheit, die dem Menschen, der Kraftmüthigkeit, die den Löwen, der Festigkeit und Stärke, die das Rind, der sichern unaufgehaltenen Schnelligkeit, die den Adler auszeichnet, darstellt, allein warum sind denn diese vier Lebensvermögen in der Gestalt der Cherubim auf eine so significante Weise ausgeprägt? Auch fragt es sich, ob die Cherubim in der Wirklichkeit vier Gesichter haben oder ob nicht die drei Thiergesichter der symbolischen Darstellung angehören. Dafür scheint zu sprechen, daß diese Gestaltung den Eindruck des Unästhetischen macht, während wir mit Recht erwarten, daß diese Lebewesen eine dem Himmel, der Stätte der Vollkommenheit

[1]) Vgl. Hofmann a. a. O. I. 369.

und mithin auch der Schönheit entsprechende leibliche Form haben werden, daß sie ferner in der Stiftshütte 2 Mos. 25, 20.; 37, 9. und im Tempel 2 Chron. 3, 13. nur ein Antlitz haben, ein Zeugniß, welches um so wichtiger ist, da die Schilderungen dort wie hier auch in geringfügigeren Dingen sehr genau ist, daß sie auch in der Offenbarung (Kap. 4, 7.) in gleicher Weise dargestellt werden, und daß endlich diese vier Angesichte nur darum den Cherubim in der Vision des Ezechiel gegeben werden, damit sie, ohne sich zu wenden, zur Rechten oder zur Linken, nach Vorn oder nach Hinten sich bewegen können. Dennoch darf dieser symbolischen Darstellung nicht alle Bedeutung abgesprochen werden. In dem Antlitz prägt sich das inwohnende Leben am charakteristischsten aus, sie will mithin andeuten, daß sich in den Cherubim die Lebensfülle der ganzen Schöpfung concentrirt und repräsentirt. Es ist kaum einem Zweifel unterworfen, daß diese Lebensfülle sich auch im menschlichen Antlitz darstellen kann, ja gerade nur in einem solchen wird der Muth eines Löwen u. s. w. durch die freie Bewußtheit geadelt und auf eine höhere Stufe emporgehoben. Da sie, wie es sehr wahrscheinlich ist (vgl. 2 Mos. 25, 20.), das menschliche Antlitz einander zukehrten, so wird dasselbe als das edelste und vorzüglichste bezeichnet. Daraus dürfte sich ergeben, daß die menschliche Gestalt die eigentliche Form der Cherubim ist. Alles kann an ihnen unmöglich der Symbolik anheimfallen, und wenn dieß richtig ist, so bildet sicherlich die menschliche Gestalt derselben eine Ausnahme. Eine Gestalt aber müssen sie haben, da sie die Concentration der Lebensfülle der Schöpfung oder der ganzen Natur sind. Welche höhere Gestalt kann es aber in Gottes Schöpfung geben als die menschliche? Wenn der Mensch als das Schlußgeschöpf zuvor versehen ist, vor Grundlegung der Welt, wenn er berufen ist mit Christo auf seinem Stuhl zu sitzen, wenn der Herr sich in verklärter Leiblichkeit zur Rechten der Majestät hingesetzt hat, so sind wir zu der Behauptung berechtigt, daß die menschliche Gestalt die höchste und edelste

im ganzen Schöpfungsgebiet und recht eigentlich die Form der freien Bewußtheit und Persönlichkeit ist. Indem wir behaupten [1]), daß auch die Cherubim die menschliche Gestalt haben, so setzen wir sie daher nicht herab, vielmehr stellen wir sie recht hoch, wiewohl sie immerhin dem Menschen, seiner Idee und Bestimmung nach, an Würde und Herrlichkeit nicht gleich kommen.

Ebenso wird die consequente Durchführung der Vierzahl, welche sich auf die Cherubim selbst zu erstrecken scheint, da von Ezechiel Kap. 1, 5. u. s. w. und von Johannes Offenb. 4, 6. 8.; 5, 6. 8. ausdrücklich ihrer nur vier genannt werden [2]), nicht ohne Bedeutung sein. Die Zahl vier ist entweder die Signatur der werdenden Oecumenicität der Heilsökonomie [3]) oder die Zahl der Welt als Summe alles Geschaffenen und die Signatur der göttlichen Offenbarung [4]). Die Cherubim gehören mithin der Schöpfung an, sie stehen aber auch zugleich in einem besondern Verhältniß zur Offenbarung. Das Paradies, die Stiftshütte, der Tempel, in welchem die Cherubim sind (worüber später), sind mithin ebensowohl der Schöpfung zugehörig, wie auf der andern Seite eine Stätte der Offenbarung. — Sie kommen endlich aus dem Himmel, welcher die Stätte ihres Wohnens ist. Wo sie wohnen, wird auch die ganze Lebensfülle der Schöpfung walten und in ihnen zur höchsten persönlichen Darstellung gelangen.

Wir wenden uns zum zweiten Theil des Gesichts, zum Gipfelpunkt dieser Theophanie. Ueber den Häuptern der Cherubim war es gestaltet wie eine Veste, gleich einem Krystall, oben über ihren Häuptern ausgebreitet. Unsr. St. setzt 2 Mos. 24, 10. voraus, und ist, wie aus der Vergleichung erhellt, nur die Vervollständigung jenes Gesichts. Es heißt

---

[1]) Gegen Kliefoth a. a. O. S. 340.

[2]) Nach dem Buche Jezira sind die Engel Michael, Gabriel, Uriel und Raphael die vier Cherube. Cf. Cabb. denud. T. I. P. 2. p. 117.

[3]) Kliefoth a. a. O. S. 407.

[4]) Bähr, Symb. I. 156 ff.

daselbst: „Und Mose, Aaron, Nadab und Abihu und die siebenzig Aeltesten sahen den Gott Israels. Unter seinen Füßen war es wie von schimmerndem Saphir und wie die Gestalt des Himmels, wenn es klar ist.“ Die Veste ist hier offenbar der Aetherraum, der sich von der Erde, wo die Räder der Cherubim standen, bis zum Throne hinauf ausdehnte. Wenn nun die Cherubim der Gipfel- und Höhepunkt der Schöpfung mit Ausnahme des Menschen sind, so wird der Thron, der wie ein Saphirstein glänzte, etwas Uebergeschöpfliches sein. Der Thron, wie der darauf Thronende, ist nicht zeitanfänglich, sein Dasein verliert sich in das Unvordenkliche, Ps. 93, 2.[1]); beide bestehen wenigstens seit dem Beginn der Schöpfung. Der Thronende ist nach Ezechiel 1, 26. wie ein Mensch gestaltet, während er 2 Mos. 24, 10. der Gott Israels genannt wird. Ezechiel schildert die Gestalt desselben als eine glänzend-feurige oder mit andern Worten als eine herrliche und majestätische. Der feurige Lichtglanz ist Symbol der Herrlichkeit und Majestät. Das Sitzen desselben aber auf einem Thron bezeichnet eine Würde und Macht, die ihm allein zukommt, d. h. eine solche, die über alle und jede geschöpfliche Macht erhaben ist.

Wir betrachten nach diesen einleitenden Bemerkungen die Function der Cherubim, wie sie sich 1 Mos. 3, 24. in der Stiftshütte und im Tempel, im Gesicht Ezechiels und in der Offenbarung Joh. zu erkennen gibt.

Nach 1 Mos. 3, 24. ließ Jehova Elohim[2]) vor dem Garten Eden oder vor dem Paradies[3]) die Cherube wohnen, mit einem bloßen hauenden Schwert, zu bewahren den Weg zu dem Baum des Lebens. „Die Flamme, welche zugleich mit den Cherubim wahrzunehmen ist, ist die Zornfeuerflamme eines in drohender Kreisbewegung begriffenen Schwertes.

---

[1]) Delitzsch zu bs. St.

[2]) Vgl. m. Schr. die Einheit der Urgeschichte, S. 81.

[3]) Vgl. m. Schr. der Mensch u. s. w. I. 764 ff., das Wesen und Beschaffenheit des Paradies.

Daß die Cherubim es in der Hand halten, wird nicht gesagt. Auch ist die Vorstellung, welche die hl. Schrift uns sonst von den Cherubim gibt, nicht dafür und die Mehrzahl Cherubim dagegen. Das Schwert ist hier wie Jes. 34, 5. als selbstständige Strafmacht gedacht." [1]). Der Heilige verhält sich stets positiv, nicht bloß negativ gegen die Sünde, sie ruft jedesmal das Strafgericht Gottes auf. Die Ansicht, daß Gott die Cherubim erst niederließ, als die Erstgeschaffenen das Paradies verlassen mußten, wie daß sich Jehova nicht mit ihnen bleibend niedergelassen habe [2]), ist unrichtig. Es wird nämlich nicht gesagt, daß Gott die Cherubim zu dem Zweck niederließ, um das Paradies zu bewahren, so daß sie vorher nicht dagewesen wären, sondern er ließ sie wohnen an der Schwelle des Paradies. Sie waren schon vorher da oder in demselben, allein die Function des Bewahrens den Weg zum Baum des Lebens hatten sie vorher nicht; sie wurde ihnen erst um der Sünde Adams willen übertragen. Wenn es sich nicht so verhielte, so fragen wir mit Hofmann: wozu wären Cherubim vor das Paradies gesetzt und nicht überhaupt Engel und wozu der Artikel davor? Den Auftrag, den Garten zu bewahren, hätte nach der gewöhnlichen Ansicht von diesem Garten jeder beliebige Engel erfüllen können, er wird aber den Cherubim übertragen, weil das Paradies eine Stätte der Gegenwart und der Offenbarung Jehova's ist, und weil diesem Zweck desselben nur die höchste Fülle des geschöpflichen Lebens auf diesem Stadium der Heilsgeschichte [3]), deren Repräsentanten, ja deren Inhaber die Cherubim sind, entspricht. Das Paradies ist das Allerheiligste der Erde, das Vor- und Urbild des Aller-

---

[1]) Delitzsch zu d. St.

[2]) Gegen Hofmann, Weis. und Erfül. S. 80.

[3]) Schöberlein, über das Wesen der geistl. Natur. Jahrb. für deut. Theol. 1861. S. 95. „Im Paradies und im Baume des Lebens ist die himmlische Natur vorbildlich und grundlegend in diese irdische Natur eingesenkt gewesen." Im Sohar heißt es immer die zukünftige Welt, Joel, Relig. Philosophie des Sohar, S. 37.

heiligsten der Stiftshütte 2 Mos. 25, 9. 40.; 4 Mos. 8, 4.; Hebr. 8, 5.; Offenb. 5, 5.; Apostg. 7, 44.; und wie in demselben die Cherubim sind, so sind sie auch in jenem. Sie würden keine Stätte in der Stiftshütte und im Tempel haben, wenn sie nicht ursprünglich im Paradies gewesen wären. Jehova hat sich mithin nicht erst bei der Entfernung des Menschen mit den Cherubim bleibend in demselben niedergelassen, vielmehr wird durch die Letzteren diese Stätte seiner persönlichen Gegenwart vor der Hand verschlossen. Es blieb zwar, ohne aber die Möglichkeit des Verderbens in sich zu tragen [1]), aber auch ohne die Herrlichkeit selbst zu sein, noch auf der Erde, entweder bis zu der Zeit, als durch die Vermischung der Nachkommen Seth's mit den Töchtern Kain's sich die Frevel mehrten oder bis zur Sündfluth. Jenes halten wir für das Wahrscheinlichere, da mit der Ueberhandnahme der Frevel auf der Erde das Verbleiben desselben keinen Zweck mehr hatte, und da die Nachkommen Seth's des Segens, welches von ihm ausging und Eden zu einem Wonneland machte, unwürdig geworden waren. Das Paradies ist keineswegs vernichtet, sondern dahin zurückgenommen, von dannen es auf die Erde niedergelassen worden ist, in den Himmel, der die Sphäre oder die Wohnstätte der Cherubim und die Stätte der Gegenwart Jehova's ist. Es ist das Urbild, nach welchem Mose die Stiftshütte bauen sollte.

Das Paradies ist der Ort der besonderen Gegenwart Jehova's, 1 Mos. 3, 8.; 4, 14. [2]) und der Anfang des Reiches Gottes auf Erden. Der Mensch konnte es zeitweise verlieren und die göttliche Liebesabsicht in ihrer Ausführung

---

[1]) Gegen Engelhardt in Rudelbach's Zeitschr. für luth. Theol. 1861. S. 212.

[2]) Engelhardt a. a. O. S. 215. „Gott hat im Paradies mit den Menschen gewandelt, dieser hat ihn nicht vom Himmel herab zu sich reden sehen, sondern einhergehend auf dem Boden, wie ein väterlicher Freund." Vgl. R. Rocholl, Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie. S. 80.

verzögert, aber nimmermehr vereitelt werden. Gottes Rathschlüsse müssen ihr Ziel erreichen. Aus Gründen, die sich später [1]) ergeben werden, konnte dieß nicht sofort nach dem Fall geschehen, sondern es bedurfte dazu mannigfaltiger Vorbereitungen und Veranstaltungen und zu diesem gehört ganz besonders die Erwählung des Volkes Israel und die Promulgation des Gesetzes. Mit derselben ordnete Jehova zugleich den Bau der Stiftshütte an, in welcher nachbildlich und schattenhaft dem Volke Gottes wieder gegeben ward, was der erste Mensch durch den Fall verloren hatte.

In der Urgeschichte liegen mithin die Keime, welche sich in der göttlichen Offenbarung, wiewohl modificirt durch die Sünde, entwickeln. Der göttliche Rathschluß kommt im Paradies der Vollendung oder der Herrlichkeit zu seinem Ziele. Alles, was zwischen diesen beiden Punkten liegt, ist Vorbereitung für diesen Zweck. Das verlorne Paradies wird zuerst in der Stiftshütte und im Tempel symbolisch und typisch wiedergegeben. In Christo erscheint es seinem innersten Wesen nach unter den Menschen, wenn auch durch das Fleisch verhüllt. Seine Gemeinde ist sodann einstweilen der geistliche Tempel, bis mit der schließlichen Offenbarung Christi die Herrlichkeit der Kinder Gottes im neuen Jerusalem, im Paradies der Vollendung, in der Herrlichkeit offenbar werden wird [2]). Das Wesen desselben ist die Idee, welche der ganzen heilsgeschichtlichen Entwicklung zu Grunde liegt, das Grundprincip der göttlichen Offenbarung. Daß es im Unsichtbaren fortbesteht, deuten die Worte des Herrn an: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein," wie die Versicherung des Ap., daß er bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies [3]) verzückt gewesen sei. Sie enthält zugleich

[1]) In der zweiten Abtheil.

[2]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 79—98.

[3]) Daß Paulus, wie Meyer zu 2 Kor. 12, 2—4. meint, die rabbinische Vorstellung (vgl. Hahn, die Theol. des N. Test. S. 247 ff.) von sieben Himmeln getheilt habe, ist unrichtig. Ueber dem Himmel, in welchem die Cherube wohnen und Jehova selbst thront, liegt kein weiterer

eine Andeutung, daß dieses Paradies der Höhepunkt der Schöpfung ist, ohne jedoch, was wir ausdrücklich betonen, übergeschöpflich zu sein. Es darf nicht mit dem Paradies der Vollendung verwechselt oder identificirt werden.

In der Stiftshütte (2 Mos. 25, 18—22. vgl. Kap. 37, 7—9.), wie im salomonischen Tempel hatten die Cherube die gleiche Bedeutung und Function wie im Paradies. Wahrscheinlich waren ihrer vier im Allerheiligsten, zwei auf der Bundeslade und zwei auf dem Vorhange 2 Mos. 26, 31.; 36, 35. Nur ist es auffallend, daß sie nicht bloß im Allerheiligsten vorkommen, sondern auch im Heiligen, ja sogar an den Wänden. So waren auf den Teppichen, welche die Stiftshütte bedeckten, Cherubim künstlich eingewirkt, 2 Mos. 26, 1.; 36, 8. Im Tempel erscheinen sie an den innern Wänden, ja sogar im innern Vorhof und an den Thürflügeln, 1 Kön. 6, 23—27.; 8, 6—7.; 2 Chron. 3, 10—13.; 5, 7—8. Auch im ezechielischen Tempel Kap. 41, 18—26. waren, aber nur außen an den Wänden ringsum und an den Tempelthüren, Cherubgestalten mit nur zwei Angesichtern, mit dem eines Menschen und eines Löwen, weil sich nur zwei anbringen ließen; im Tempel selbst aber, selbst im Allerheiligsten, was wir erst später erklären können, befanden sich keine. Wenn unsere Ansicht über das Wesen des Paradies richtig ist, so sollten die Cherubim, wie es scheint, nur im Allerheiligsten sein. Es wurde schon früher[1]) darauf aufmerksam gemacht, daß Eden, das Wonneland, so lange noch das Paradies im Mittelpunkt desselben war, das Vorbild des Heiligen ist. Auch Eden hat den Segen des Paradieses durch die Hinwegnahme desselben verloren, und hörte

---

geschöpflicher Himmel. Wohl zu beachten ist, daß der Ap. eine Mannigfaltigkeit himmlischer Gebiete (vgl. Hahn a. a. O. S. 246.) kennt. Das Paradies scheint kein besonderer Himmel zu sein, sondern (vgl. Bengel und De Wette zu d. St.) der innerste Mittel- und Höhepunkt des dritten.

[1]) Vgl. m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 87. Die Einheit der Urgeschichte. S. 71.

damit auf ein Wonneland und ein Abbild der Himmel überhaupt zu sein. Daraus erklärt sich, warum die Cherubim auch an den innern Seiten der Teppiche der Stiftshütte und an den innern Wänden des Tempels vorkommen; wie das Allerheiligste, so auch war der Zutritt zum Heiligen im Allgemeinen verschlossen.

Zwischen den Cherubim an den innern Wänden des Tempels standen Palmbäume 1 Kön. 6, 35 ff.; Ezech. 41, 18—20., um das Heiligthum als eine Stätte des Lebens (Ps. 92, 13 ff.) zu bezeichnen[1]). Das Allerheiligste ist durch die Cherubim die Stätte des vollkommensten geschöpflichen Lebens. Ihre Stellung auf dem Deckel der Bundeslade mit gegeneinander gerichtetem gesenktem Angesicht will ihre Demuth und Anbetung versinnbildlichen. Mit ihnen, den Repräsentanten der ganzen Schöpfung, beugt sich dieselbe vor dem, der auf dem Throne sitzt und würdig ist zu nehmen Preis, Ehre und Kraft, denn er hat alle Dinge geschaffen und durch seinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen Offenb. 4, 8—11. Mit ihren Flügeln bedecken sie den Gnadenstuhl 2 Mos. 25, 20. 22.; 37, 9., entweder weil der Mensch den unverhüllten Anblick der göttlichen Herrlichkeit nicht ertragen kann, oder weil sie als eine noch verborgene bezeichnet werden soll, oder weil die Gnade und Wahrheit Joh. 1, 17. noch nicht offenbar ist. Wie die Cherubim um der Sünde willen als Wächter das Paradies zu bewahren haben, so haben sie auch im Allgemeinen die gleiche Bestimmung im Allerheiligsten. Der Zutritt zu demselben war Niemand außer dem Hohenpriester und auch diesem nur einmal des Jahres, um seine und seines Volkes Sünde zu sühnen, als Vorbild des wahren Hohenpriesters, gestattet. Jehova thront zwischen ihnen,[2]) und somit ist das Allerheiligste, wie das

[1]) Bähr, Symb. I. 373.

[2]) Riehm a. a. O. p. 14. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das ישב הכרובים (1 Sam. 4, 4.; 2 Sam. 6, 2.; 2 Kön. 19, 15.; Jes. 37, 16.; Ps. 80, 2.; 109, 1.; 1 Chron. 13, 6.), was den in der Mitte seines Volkes Wohnenden Gott bezeichnet, nicht übersetzt wer-

Paradies, die Stätte seiner Gegenwart und Offenbarung. Die Stiftshütte wird ausdrücklich ein Heiligthum genannt, in welchem Gott wohnt 2 Mos. 25, 8., ja sie heißt geradezu die Wohnung Gottes 2 Mos. 26, 1. 6. 7. 13. 36.; 8, 13. Sie und der Tempel wie der Himmel werden aus diesem Grunde mit den gleichen Namen bezeichnet. So heißt ebenso wohl der Tempel 1 Kön. 8, 13.; 2 Mos. 15, 17., wie der Himmel 1 Kön. 8, 30. 39. 43.; Ps. 33, 14. die Stätte des Wohnsitzes Jehova's; der Pallast der Heiligkeit wird Ps. 5, 8.; 79, 1.; 138, 2. der Tempel, dagegen Mich. 1, 2 ff.; Hab. 2, 20.; Ps. 11, 4. (102, 20.; 18, 7.) der Himmel genannt. Wohnung Gottes kommt 1 Kön. 8, 13.; 2 Chron. 6, 2.; Ps. 76, 9. von jenem, dagegen Jes. 63, 15.; 5 Mos. 26, 15.; Jer. 25, 30.; Ps. 68, 6.; 2 Chron. 30, 27. von diesem vor. Ganz besonders ist es aber das Allerheiligste, wo sich Jehova dem Mose offenbaren und mit ihm vom Gnadenstuhl herab reden will 2 Mos. 25, 22.; 3 Mos. 16, 2.; 4 Mos. 7, 89.; 16, 44.; 17, 13. u. s. w. Und um anzudeuten, daß dieß die Stätte der Gnadengegenwart Gottes ist, werden Cherubimgestalten dabei gestellt. „Die Cherube werden in der Geisterwelt die Wesen sein, die da sind, wo Gott ist, und weil sie das in der Wirklichkeit sind, dienen ihre bildlichen Gestalten im Heiligthum aufgestellt dazu anzuzeigen, daß dieß die Stätte ist, wohin Gott seine Gnadengegenwart verbunden hat“ [1]). In der Bundeslade wurden die zehn Gebote oder Worte Gottes aufbewahrt, welche zwar zunächst Israel gegeben waren, aber eine schlechthin allgemeine Bedeutung haben. Sie sind keine Willkührgebote, sondern Offenbarungen des persönlichen Wesens Gottes. Somit sind sie ihrer negativen, volksthümlichen auf Israel sich beziehenden Form entkleidet die Grundgesetze der ganzen

---

den darf: Der über den Cherubim Thronende; allein ebenso wenig kann es heißen: Der in den Cherubim, sondern der zwischen oder bei ihnen wohnt (vgl. Keil, Archäologie. S. 89. und Kliefoth a. a. O. S. 393.).

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 390.

Schöpfung, welche in den persönlichen Wesen zum vollen Bewußtsein gelangen sollen. Sie sind die allgemeine Grundlage der sittlichen Persönlichkeit, überhaupt der ursprüngliche Inhalt des Gewissens, das dem ersten Menschen so wenig wie den Engeln abgesprochen werden darf. Gott kann unmöglich andere Gebote geben, als er gegeben hat. Es können darum auch nicht verschiedene sittliche Principien in den verschiedenen Schöpfungsgebieten gelten. Ueberall herrscht vielmehr das eine Grundgebot: „Ich, der Herr, bin dein Gott," in welchem dem Princip nach alle übrigen liegen. Auch der Schöpfungszweck, der ein einheitlicher und alle Schöpfungsgebiete umfassender ist, fordert das gleiche sittliche Grundprincip für alle Sphären. Es ist das Band, das alle persönlichen Wesen im Himmel und auf Erden miteinander verbindet. Vermöge dieses Grundprincips steht der Mensch auf gleicher Linie mit den heiligen Engeln. Da diese sittlichen Principien die Grundlage der ganzen Schöpfung und auch der himmlischen Physis, da sie ferner das innerste Wesen der menschlichen Persönlichkeit sind, so ergibt sich, warum die zehn Gebote im Allerheiligsten aufbewahrt werden und warum die Cherubim über der Lade, in welcher die Tafeln des Gesetzes niedergelegt sind, stehen. Sie haben sie nicht zu bewahren, vielmehr sind sie die Repräsentanten des geheiligten Natur- und Personlebens.

Im Gesicht Ezechiels haben die Cherubim nicht wie im Paradies die Function der Huth und des Verwahrens, sondern sie symbolisiren in ihrer ganzen Erscheinung die Gerichte, welche Jehova über das Volk, die Stadt und den Tempel herbeiführt, Kap. 4 ff. An ihnen läßt sich die Bedeutung des bloßen hauenden Schwertes erkennen. Die Herrlichkeit des Herrn, der über den Cherubim thront Kap. 10, 4., kehrt nochmals in den Tempel zurück und das Haus wird voll der Wolke und der Vorhof voll Glanzes von der Herrlichkeit des Herrn; aber dieß geschieht nur, um ihn sofort wieder zu verlassen Kap. 11, 23., und damit anzudeuten, daß er dem Verderben preisgegeben sei. „Die Zerstörung

des Tempels und der Stadt vollzieht sich im Gesicht durch zweierlei: dadurch daß Kohlen von dem zwischen den Cherubim befindlichen Feuer über sie geworfen werden; und dadurch, daß die Cherubimgestalt mit der Gotteserscheinung über ihr sich erst von der Mitternachtsseite des Tempels aufhebt und sich auf die Morgenseite desselben stellt, wodurch der Tempel von Gott verlassen wird, und demnächst auch von der Morgenseite des Tempels sich aufhebt und auf dem gegen Morgen vor der Stadt liegenden Berge aufstellt, wodurch die Stadt von Gott verlassen wird. Daraus erkennen wir, was die bei den Cherubim erscheinende Theophanie in diesem Gesicht Kap. 8, 1—11. 25. will: Die Gegenwart Gottes verläßt die Stadt und dadurch werden beide dem Gericht der Zerstörung anheimgegeben" [1]).

Die Cherubim sind mithin ebensowohl Zeugen der Gnadengegenwart Jehova's, wie auch der Gerichte, die durch sie vermittelt werden. Der bei ihnen wohnende Jehova steht in ununterbrochener Beziehung zur Welt in Gnade und Gericht. So heißt es Ps. 99, 1.: „er sitzet bei den Cherubim, darum erreget sich die Welt," wozu Delitzsch [2]) bemerkt: „er regiert, indem er über Cherubim thront, es ist sein himmlisches Thronen gemeint, welches in Zion hienieden die Stätte abbildlicher Offenbarung seiner selbst hat." Vgl. 1 Sam. 4, 4.; 2 Sam. 6, 2.; 1 Chron. 14, 6.; 2 Kön. 19, 15.; Jes. 37, 16., wo Hiskias zu dem Gott der Heerschaaren, dem Gott Israels, der bei den Cherubim sitzet, um Hülfe wider die Assyrer bittet. Nach Ps. 80, 2. ist es der Hirte Israels, der bei den Cherubim wohnt, dagegen werden Ps. 18, 11. die Gerichte Gottes durch den Cherub vermittelt. Nach A. T'licher Anschauung ist daher, wo des Stuhles Jehova's Erwähnung geschieht, ein Wohnen desselben bei den Cherubim gemeint, auch wenn sie nicht genannt werden. So 2 Mos. 17, 16.; 1 Kön. 22, 19.; Ps. 9, 5—12.; 11, 4—6.; 103, 9.; 89, 15.: „Gerechtigkeit und Gericht ist dei-

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 401.

[2]) Zu bs. St. II. 52.

nes Stuhles Festung, Gnade und Wahrheit gehen vor deinem Angesicht her." Ps. 45, 7.; Jes. 66, 1.; Ps. 93, 2.; 33, 14.; Klagel. Jer. 5, 19.; Jer. 14, 21. 17.; Ps. 9, 8.; Jer. 17, 12. „Der Thron der Herrlichkeit, die Höhe von Anbeginn, ist die Stätte unseres Heiligthums;" Ps. 11, 4.: „Der Herr ist in seinem Tempel, des Herrn Stuhl ist im Himmel, und sein Reich herrschet über Alles." Beide Vorstellungen: Das Wohnen Gottes im Tempel und sein Wohnen im Himmel gehen in einander über. Da die Cherubim die Vollstrecker des Willens dessen sind, der bei ihnen wohnt, und da er nur in ihrer Mitte im Tempel wie im Himmel ist und in Gnade und Gericht offenbar wird, so werden sie als seine dienenden Begleiter dargestellt, auf oder mit welchen er vom Himmel auf die Erde herabkommt und wieder dorthin hinaufsteigt.

In der Offenbarung Joh. ist die Situation eine andere. Johannes schaut im Gesicht den Himmel offen und sieht daselbst einen Thron, auf welchem Einer saß, anzusehen, wie der Stein Jaspis und Sardius, welcher in seiner Hand ein Buch hatte, beschrieben inwendig und auswendig, versiegelt mit sieben Siegeln Offenb. 4, 3. 4.; 5, 1. Dieser Eine hat, wie bei Daniel der Alte der Tage, nach den früher genannten Gründen nur die Bedeutung eines Symbols. Die Hauptperson in der Vision ist das Lamm „in der Mitte des Stuhles," vgl. Kap. 5, 6.; 7, 10., welches den Willen Gottes ausführt Kap. 7, 15—17., indem es die sieben Siegel löst Kap. 21, 5. 6. Um den Thron auf 24 Stühlen sitzen die 24 Aeltesten, vor ihm sind sieben Fackeln = den sieben Geistern Gottes. Auf des Thrones Stufen ringsum ihn her standen die vier Lebenden oder die Cherubim. Sie beten an, sie sprechen Tag und Nacht das Trisagion Kap. 4, 8. 9.; 5, 8.; 19, 4., und das Amen zu dem Lobgesang der Kreaturen Kap. 6, 1. 3. 5. 7. Einer von ihnen gibt Kap. 15, 7. den sieben Engeln die sieben Zornschaalen. Dieses Gottesgesicht nimmt manche Einzelheiten aus 2 Mos. 24, 10., andere aus der ezechielischen Vision auf, aber das Wesentliche

an ihm ist, daß es — vgl. Kap. 11, 19.; 15, 5. — den Himmel wie das Inwendige des Tempels, wie das Allerheiligste derselben schauen läßt. Daraus ergibt sich ganz einfach, daß die Cherubim hier nicht anders erscheinen und keine andere Bedeutung haben als im Allerheiligsten und bei Ezechiel: es ist Jehova, der bei den Cherubim thront, den Johannes schaut. Aber der Zweck seines Erscheinens ist hier ein anderer als bei Ezechiel. „Während er bei diesem erschien, um das alte Jerusalem zu zerstören und eine neue Heilsökonomie aufzurichten, erscheint er hier, um das schließliche Gericht auszuführen, seinem Volk zum Heil und der gottwidrigen Welt zum letzten Verderben“ [1]).

Schon oben (§ 1.) wurde nachgewiesen, daß die Person, welche in diesen Gesichten in die Erscheinung tritt, überall die gleiche ist. In der St. 2 Mos. 24, 10. kommen zwar weder die Cherubim, noch der Thron vor, allein die übrige Schilderung des Gottes Israels ist ganz ähnlich, wie die bei Ezechiel. Daß aber jene beiden Attribute fehlen, hat wohl in dem Umstand seinen Grund, weil die Idee des Thronens Jehova's bei den Cherubim erst in Folge der Vollendung der Stiftshütte in das Bewußtsein des Volkes eingeführt worden ist. Vorher hätte beides noch keine Bedeutung für die Schauenden gehabt. Uebrigens wird sehr bestimmt angedeutet, daß der Gott Israels im Himmel ist. Nach Ezechiel ist der auf dem Throne Sitzende gestaltet gleichwie ein Mensch, aber dennoch wird von seiner Erscheinung gesagt: „Dieß war das Ansehen der Gestalt der Herrlichkeit des Herrn,“ Ezech. 1, 26—28. Auch Dan. 7. ist von dem gleichen Thron die Rede, wie aus der Schilderung desselben hervorgeht. Nur sitzt hier der Alte der Tage selbst auf demselben, weil die Uebergabe des Reiches an Einen, der wie eines Menschen Sohn gestaltet war, dargestellt werden soll. Diese Inauguration fällt selbstverständlich nicht in die Zeit Daniels, da eine solche Herrschaft weder äußerlich über-

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 414.

tragen, noch in der Zeit ihren Anfang nehmen kann, sie ist vielmehr in dem wesentlichen und ursprünglichen Verhältniß des Menschensohnes zur Welt gegründet. Er wird daher von Anbeginn der Welt, überhaupt so lange der Kampf gegen das Thier (Offenb. 13, 1. 2.; 12, 3. 9.)[1]) besteht, diesen Thron, das Sinnbild der Macht und Herrschaft inne gehabt haben. Zwar werden die Cherubim vor dem Thron nicht genannt, allein es umgibt ihn die ganze Schaar der Engel und unter ihnen waren sicherlich als die Nächsten am Thron die Cherubim. Wir sind zu dieser Annahme um so mehr berechtigt, da die Vision des Johannes Offenb. 4. und 5. ihrem Wesen und Inhalt nach mit der Daniel's übereinstimmt.

Wer nun unter dem Thronenden zu verstehen sei, diese Frage ist schon früher beantwortet worden. Gott selbst tritt niemals in die Erscheinung, das ist ein Grundaxiom der hl. Schrift, welches wir auch hier in Anwendung zu bringen haben. Der erscheinende Gott Israels, der wie ein Mensch nach Ezechiel, oder wie eines Menschen Sohn nach Daniel gestaltet ist, ist die Offenbarungsform Gottes. Dafür sprechen eine Reihe von Gründen, von welchen wir einige anführen. Die Stiftshütte wie der Tempel ist ein Nachbild des Paradieses, das seine Verklärung feiert, wenn auf die neue Erde das neue Jerusalem, die Stadt Gottes kommen wird. In beiden wohnt und wandelt Gott nicht selbst unmittelbar, sondern sein Sohn. Der Sohn hat (warum? darüber später) die Stätte seiner Wohnung bei den Cherubim[2]) im dritten Himmel oder im Paradies. Gott dagegen kann auch der Himmel Himmel nicht fassen.— Der Vater wirket alles durch den Sohn und wie das All der Dinge durch ihn geschaffen ist, so wird auch der Rathschluß der Erlösung allein durch ihn, auch in den sie vorbereiten-

---

[1]) Auberlen, der Prophet Daniel. 1857. S. 53.

[2]) Nach Irenäus adv. haer. III., 11. § 8. ist es das alles schaffende Wort, welches über den Cherubim thront, alles zusammenhält und den Menschen sich offenbart.

den und grundlegenden Anstalten ausgeführt. Zu diesem Rathschluß der Erlösung gehört ganz besonders der Wiedergewinn des Paradieses für den Menschen, für welches er geschaffen ist, und in welchem allein er seine Bestimmung erreicht, — aber er konnte nur allmählig verwirklicht werden. Es geschah dieß zunächst und vorläufig durch die Erwählung und Gründung eines Volkes des Eigenthums 2 Mos. 19, 5.; 5 Mos. 7, 6.; 14, 2.; Ps. 135, 4.; Mal. 3, 17. In dem Heiligthum, das ihm dasselbe bauen sollte, wollte er wohnen 2 Mos. 25, 8. Indem er in demselben wohnt, wohnt er unter den Kindern Israel und ist ihr Gott 2 Mos. 29, 45.; Ps. 9, 12.; 74, 2.; 22, 4.; 68, 17.; Ezech. 37, 27. Joel 3, 26. Darum konnte Johannes (Evang. 1, 11.) sagen: „er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Israel ist das vorbildliche Volk des Eigenthums, eine Weissagung auf das Volk des Eigenthums, das in Wahrheit so genannt werden kann. Das ist die Gemeinde in Christo, welche da ist der Leib des Sohnes Gottes, Eph. 1, 23., das Eigenthum unsers Herrn Jesu Christi Eph. 1, 14.; 2 Thess. 2, 14.; Tit. 2, 14.; 1 Petr. 2, 9. Wie der Herr Israel aus dem Diensthause Egyptens erlösete, mit starkem mächtigem Arm es ausführte und es sich als sein Volk durch die Gesetzgebung constituirte, so hat er seine Gemeinde aus der Knechtschaft der Sünde ausgeführt und sie am Pfingstfest durch die Ausgießung des hl. Geistes fest gegründet. Es ist überall ein und derselbe, der dort vorbildlich thut, was hier im Wesen und in der Wahrheit von ihm gewirkt wird. Der Mittelpunkt der A. T'lichen Stiftshütte ist das Allerheiligste, in welchem Jehova sich offenbart. Christus ist der wahrhaftige Tempel in dem Leibe seines Fleisches Joh. 2, 19. 22.; Hebr. 10, 20., aber er will nach seiner unbegreiflichen Liebe nicht ohne seine Gemeinde sein, welche zu einem heiligen Tempel in dem Herrn wachsen soll Eph. 2, 21. Diejenigen, die überwinden, will er selbst zu Pfeilern in dem Hause seines Gottes machen, in dem Tempel, welcher das Lamm Gottes selbst ist Offenb.

3, 12.; 21, 22. — Der Thron Gottes, das Symbol der Würde, Macht und Herrschaft steht überall in unmittelbarer Beziehung zur Schöpfung und setzt sie voraus. Das All der Dinge ist der Gegenstand, über welchen sich die Herrschaft erstreckt [1]). Er stehet im Allerheiligsten des dritten Himmels und die Cherubim umgeben ihn. Der Thronende kann somit nur der Gott Israels, die Offenbarungs- und Erscheinungsform Gottes sein. Es ist derselbe Thron und der gleiche Thronende, den Jesajas Kap. 6, 1. sah, und von ihm bezeugt Johannes Kap. 12, 41.: „Solches sagte Jesajas, da er seine, des Menschensohnes (V. 34.) Herrlichkeit sah und redete mit ihm." Unsere Erklärung hat endlich eine feste Stütze an Hebr. 1, 8—14. Die messianische St. Ps. 45, 7. 8. wird hier auf denselben Sohn gedeutet, von dessen Erhabenheit das ganze erste Kapitel handelt, die Schöpfung Himmels und der Erde wird gleichfalls auf ihn bezogen, dessen Stuhl ewiglich währet. Weil er auf dem Stuhl sitzet, darum hat er auch die Macht, das All der Dinge in's Dasein zu rufen. Wenn auch dieser Gedanke nicht unmittelbar beabsichtigt ist, so liegt er doch offenbar in der Zusammenstellung des Thrones und der Schöpfung. Diese Würde besitzt er schon von der Gründung der Welt an, er ist der Unveränderliche, dem als solchen auch die Macht über das wandelbare Dasein zukommt. Der überweltliche Sohn ist wie der Mittler der Schöpfung so auch der Richter der Welt. Gott hat alles und jedes Gericht, nicht allein das Endgericht,

---

[1]) Delitzsch, Com. zum Psalter II. 413. „Die A. T'liche Heilsverkündigung verläuft in zwei parallelen Reihen: die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten Jehova's, der von Zion aus alle Völker beherrscht, die andere Jehova, über den Cherubim sitzend, dem der ganze Erdkreis huldigt. Diese zwei Reihen kommen im A. T. nicht zusammen; erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parousie des Gesalbten und die Parousie Jehova's ein und dieselbe ist." Auf den gleichen Gedanken kommt er öfters zurück, so II. 51, 414. Vom N. T'lichen Standpunkt aus ist die Unterscheidung in theocratische und christocratische Weissagungen (II. 28.) unnöthig.

dem Sohne Joh. 5, 27. übergeben. Alle Gerichte in der Welt sind nur Vorspiele zu jenem großen, entscheidenden Endgericht, sie ruhen auf dem gleichen Princip und haben einen dem Wesen nach gleichen Zweck.

Auffallend ist es schließlich, daß der Thronende gleich wie ein Mensch oder eines Menschen Sohn gestaltet war, und daß auch die Aeltesten des Volkes den Gott Israels in irgend welcher Gestalt geschaut haben. Gehört nun diese Gestalt bloß der Vision an oder hat sie eine objective Realität? Gewöhnlich wird diese Frage dahin beantwortet: Jehova läßt sich für den Propheten herab, er erscheint ihm in menschlicher Gestalt, denn theils kann er nur so den Anblick ertragen, ohne den Tod zu erleiden, theils ist seine Erscheinung nur so darstellbar und passend in dem symbolischen, anschaulichen, dramatischen Charakter der Vision [1]). Wenn man auch die Theophanie als eine symbolische betrachten wollte, so läßt sich dennoch nicht in Abrede stellen, daß den Cherubim mit Ausnahme dessen, was an ihrer Gestaltung der Symbolik angehört, eine Wirklichkeit zukommt. Soll nun davon die Gestalt des Thronenden allein eine Ausnahme machen? Und haben die 70 Aeltesten ein Phantasma (2 Mos. 24, 10.) gesehen? Auch Mose schaut (4 Mos. 12, 8.) die Gestalt Jehova's; daselbst spricht aber alles dafür, daß dieselben eine objective Realität hatte. Zuerst ein sprachlicher Grund. Die nom. propr. sind dem Sinne nach den nomin. mit dem Artikel völlig gleich, darum hat auch in dieser Verbindung der Stat. constr. den Sinn eines bestimmten nom. [2]). Demnach sah Mose die bestimmte Gestalt Jehova's, oder wie die Worte Themunath Jehovah übersetzt werden: er sah ihn in seiner Gestalt [3]). Zu dem

---

[1]) Hävernick, Com. zum Ezech. S. 29.

[2]) Ewald, Hebr. Gr. § 305.

[3]) Auch die Kabbalah erkennt die Realität dieser Gestalt an. Joel, Relig. Philos. des Sohar, S. 208. „Durch das Zusammentreten Gottes mit den Sefirot hat der Unbekannteste der Unbekannten für uns eine Gestalt angenommen, um sich uns kenntlich zu machen. Die Kabbalah

gleichen Resultat führt auch die Betrachtung des Zusammenhangs. Jehova will die ganz besondere Würde Moses, des Knechtes Gottes, der da treu ist in seinem ganzen Hause, gegenüber Aaron und Mirjam, welche sie verkannten, hervorheben. Er hat sich ihm nicht bloß im Gesicht kund gethan, oder im Traume, oder in Räthseln mit ihm geredet, sondern mündlich redete er mit ihm, von Angesicht zu Angesicht und stellte sich ihm sichtbar in seiner ihm eigenthümlichen Gestalt dar. Daß dieß nach dem Zusammenhang der Sinn uns. St. ist, läßt sich kaum leugnen. Dieses Schauen wird als ein Vorzug bezeichnet, der Mose allein vor allen übrigen, welche auch Gesichte und Träume hatten, zukam. Aber wird denn nicht dieser Vorzug völlig illusorisch, wenn er nur in einem Gesicht Jehova sah, wie die Aeltesten? Es ist mithin hier von einer wirklichen und zwar von einer solchen Gestalt Jehova's die Rede, welche ihm persönlich eignete [1]). Wann er den

---

nennt daher die Sefirot (die Offenbarungsform Gottes): die Gestalt Gottes." Diese Gestalt war es auch, in Bezug auf welche es von Mose heißt: „er schaut die Gestalt Gottes." Diese Gestalt wird auch die Gestalt des himmlischen Menschen genannt, vgl. S. 85. 268. So heißt es im Sohar (Joel, S. 305.): „Gott wollte nach der Gestalt des himmlischen Menschen genannt werden, welche der heil. Name Jehova ist." Vgl. auch A. Frank, die Kabbalah S. 122 ff. und daselbst S. 230. Die Worte Simon ben Jochai's: „Die Gestalt des Menschen ist das Abbild alles dessen, was im Himmel oben und auf der Erde unten ist; darum hat sie der Alte der Alten zu seiner eigenen Gestalt gewählt. Keine Gestalt, keine Welt konnte vor der menschlichen Gestalt da sein; denn sie enthält alles, und alles was ist besteht nur durch sie, wäre sie nicht, so wäre auch keine Welt." Die Frage, ob schon in der A. T'lichen Zeit diese Unterscheidung gemacht wurde, würde eine besondere Untersuchung erfordern. Die Weisen des Volks, die auf den Trost Israels Wartenden, hatten sicherlich eine mehr oder weniger bestimmte Ahnung von einem Unterschied in Gott, von einem verborgenen und sich offenbarenden Gott. Diesen Unterschied in Gott kennen alle Midraschim, deren Inhalt wie der des Sohar weit über die Zeit Christi hinaufreicht. — Ueber die Frage selbst vgl. die treffenden, aber nicht erschöpfenden Bemerkungen Molitor's, Philos. der Geschichte I. 438—460.

[1]) M. F. Roos, Fußtapfen des Glaubens Abrahams. 1773. S. 265.

Herrn in seiner Gestalt gesehen, dürfte sich wohl aus 5 Mos. 4, 12. 15. bestimmen lassen, nämlich damals, als er vierzig Tage und Nächte auf dem Berge Sinai zubrachte, 2 Mos. 24, 15—18.; 24, 28. Was ist denn aber dieß für eine Gestalt, welche Jehova hat? Was dem Volke damals noch nicht gesagt werden konnte, weil es sich kein Bild von ihm machen sollte, das ergänzen Ezechiel und Daniel. Die Gestalt, in welcher Jehova dem Mose erschien, und die zugleich die ihm eigenthümliche ist, war die menschliche. Die Worte „wie ein Mensch gestaltet" wollen eben sowohl die Aehnlichkeit derselben mit der menschlichen, wie ihre Verschiedenheit andeuten. Wie auch konnte die Gestalt Jehova's, ungeachtet aller Aehnlichkeit ihrem Grundtypus nach, der durch die Sünde verderbten Form des Menschen, dieser Knechtsgestalt, diesem Leib des Todes ähnlich sein? Mose hat nun zwar Gott in seiner Gestalt gesehen, aber nicht Gott selbst. Von ihm heißt es vielmehr: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen," 2 Mos. 33, 20. Der scheinbare Widerspruch läßt sich leicht entfernen, wenn man anerkennt, daß es ein anderer ist, der geschaut wird, und ein anderer, der schlechthin unsichtbar ist [1]). Nur jener wird eine Gestalt haben, durch welche aber die Gottheit hindurchleuchtet. Eine sichtbare Gestalt ist indessen nicht ohne eine ihr entsprechende Leiblichkeit zu denken. Wir haben schon oben bemerkt, daß der Geist seine Leiblich-

---

sagt sehr gut: „Was Moses (2 Mos. 34.) auf dem Berge Sinai sah, war die eigentliche Gestalt des Herrn, und was wir nach der Auferstehung sehen und dadurch gesättigt werden, ist sie auch Ps. 17, 15. Moses sah sie gewiß, als dem der Herr trauen durfte, daß er kein irdisches Bild zu ihrer Nachahmung auf eine abgöttische Weise aufstellen und verehren werde, wie es von dem Volke Israel geschehen wäre, 5 Mos. 4, 15, 16." Es ist die höchste Offenbarung Gottes, deren auch Abraham 1 Mos. 18. gewürdigt wurde, vgl. Roos a. a. O. S. 45.

[1]) Mit Unrecht behauptet H. Voigt, die Lehre des Athanasius von Alexandr. S. 103., daß die Ansicht von der absoluten Unsichtbarkeit Gottes „ein Rest heidnischer Gottesidee sei." Daß Gott absolut unsichtbar sei, ist eine der Hauptlehren der jüdischen Theologie und nicht allein der Kabbalah, vgl. Joel a. a. O. S. 207.

keit niemals transcendiren, sondern nur mittelst derselben wahrnehmen kann. Wenn daher das Göttliche in den Gesichtskreis des Geschöpflichen fallen soll, wenn der unsichtbare Gott sich offenbaren will, so kann dieß nur durch die Annahme einer leiblichen Gestalt geschehen. Seine Offenbarung ist daher ein Leiblichwerden im Sohne und die Form dieser Leiblichkeit die menschliche in ihrer absoluten Schönheit, Vollkommenheit und Klarheit. Ueberhaupt ist die menschliche Gestalt die höchste und edelste in Gottes Schöpfung. Wenn sie dieß nicht wäre, so würde sie der Sohn Gottes nicht auf den Stuhl seines Vaters in seiner eigenen Person erhöht haben. Hat sich Gott schon geoffenbart vor der Erscheinung des Sohnes im Fleische, — und wir müssen das behaupten, denn auch die Engel bedürfen gleich den Menschen einer Versichtbarung Gottes, — so kann dieß nur in einer menschlichen Gestaltung geschehen sein. Der Menschensohn, welcher auf dem Thron sitzt, hat nicht um der Propheten willen die menschliche Gestalt angenommen, sondern sie ist die wahre Gestalt des Offenbarers Gottes, des Gottes Israels.

Bei der Erklärung der Vision Daniels (Kap. 7.) wurde keine Rücksicht auf die Aussage genommen, daß Einer wie eines Menschen Sohn in den Wolken des Himmels vor dem Alten der Tage erschienen sei. Sie kann nur in ihr volles Licht treten, wenn wir die Begriffe: Sohn Gottes und Menschen Sohn im N. T. genauer in's Auge fassen.

§. 7.

Der Sohn Gottes und des Menschen Sohn.

Mit Recht nennt Baur[1]) die Bestimmung des Sinnes, in welchem Jesus in der evangelischen Geschichte der Sohn

---

[1]) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1860. S. 274. Die Meinungen der s. g. neueren Evangelien-Kritik werden wir nicht berücksichtigen.

des Menschen genannt wird: eine der schwierigsten Aufgaben der N. T'lichen Theologie. Eine genau eingehende, jede einzelne Stelle, in welcher diese Bezeichnung vorkommt, berücksichtigende Erörterung, wie eine Besprechung der verschiedenen Erklärungen wäre ein würdiger Gegenstand einer besonderen Monographie. Wir müssen uns unserer Aufgabe gemäß darauf beschränken, die Bedeutung beider Formeln an einigen Hauptstellen nachzuweisen.

Was zuerst den Namen „Sohn Gottes" betrifft, so ist in Bezug auf dessen Erklärung und Bedeutung mehr Uebereinstimmung vorhanden. Er kommt schon im A. T. vor und wird daselbst dem Volke Israel 2 Mos. 4, 22.; Jer. 31, 9—20. u. s. w. beigelegt, weil es Gott vor allen übrigen Völkern als das Volk seines Eigenthums erwählet hat; es steht darum in einem theocratischen, aber noch nicht in einem wesentlichen Verhältniß zu Gott. Die gleiche theocratische Bedeutung hat dieser Name, wenn er auf den König desselben 2 Sam. 7, 14.; Ps. 8, 5.; 80, 18.; 2, 6. 7., den Repräsentanten des Volkes, den Stellvertreter Gottes, welcher mit dem Geiste Gottes gesalbt ist, übertragen wird. Jedoch ist die theocratische Bedeutung in diesen St. und namentlich in der letzteren („mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeuget"), welche wir mit allen gläubigen Exegeten und mit dem Verf. des Hebrbriefes als eine typisch-prophetische betrachten, im Uebergang zur wesentlichen begriffen. Dieser Sohn Gottes, in welchem das David'sche Königthum seinen wahren Herrscher erhalten wird, wird daher der Sproß Jehova's, Jes. 24, 2.; Jer. 35, 5.; 33, 15.; Sach. 3, 8.; 6, 12. genannt. Der theocratische König ist Vorbild des Königs des Reiches Gottes. Ueberhaupt tritt im N. T. kein bedeutungsvoller Begriff auf, der nicht seine Wurzel im A. T. hat, in dem vorbildlichen Verhältniß, in welchem das Volk Israel, sein König, wie seine Institutionen zum neuen Bunde des Wesens und der zunächst geistlichen Erfüllung stehen.

In den Evangelien wird nun Christus Sohn Gottes sehr häufig, wiewohl in verschiedener Bedeutung genannt. Die gottesfürchtigen Israeliten, welche auf den Trost Israels hofften, haben sicherlich in dem Verheißenen nicht bloß einen Propheten, oder einen bloß theocratischen König erwartet. Sein Gotteswesen war von den Propheten geweissagt — so bestimmt geweissagt, daß jener Engel, welcher dem Zacharias die Geburt seines Sohnes ankündigt, in Anknüpfung an die A. T'liche Offenbarung sagen kann: „er wird Viele der Kinder Israels bekehren zu dem Herrn, *ihrem Gott*, und hingehen vor ihm in Eliä Geist und Kraft," Luk. 1, 16. 17. Auch beweist Elisabeth, daß sie dieses Wort des Engels verstanden hat, indem sie die besuchende Maria mit dem Ausrufe begrüßt: „woher kommt mir das, daß die Mutter *meines Herrn* zu mir kommt" (V. 43.). Ebenso Zacharias, da er mit wieder gelöster Zunge seinem Kinde zuruft: „vor dem Angesicht des Herrn wirst du hergehen, seine Wege zu bereiten" (V. 76.). Wie hätte vollends dem Vorläufer selbst, nachdem er zum größten der Propheten herangereift war, die Erkenntniß der göttlichen Präexistenz des Davidssohnes fehlen können? (Joh. 1, 15.; 3, 31.). Mit Recht kann man sagen, daß es nur eines hellen Blickes in das A. T. bedurfte, um das Gotteswesen des Messias herauszulesen" [1]). Aber diesen hellen Blick hatten Wenige im Volke. So wird der theocratische Begriff Joh. 1, 50.; Matth. 14, 33., wenn auch eine tiefere Ahnung nicht auszuschließen ist, vorherrschen; in dem Munde Satan's und der Besessenen Matth. 4, 36.; 8, 29.; Mark. 3, 11.; 5, 7., hat der Name „Sohn Gottes" wahrscheinlich eine metaphysische Bedeutung; die Hohenpriester Matth. 26, 63. und der hohe Rath Joh. 19, 7. besaßen wohl eine richtige, aber schwerlich eine gründliche Erkenntniß. Der Martha dagegen Joh. 11, 27. dürfte ein tieferer Eindruck von der Herrlichkeit Christi als des eingebornen Sohnes vom Vater nicht abzusprechen sein, und Pe-

[1]) Geß a. a. O. S. 47.

trus Matth. 16, 16. hat ihn im rechten Sinn als Sohn Gottes bekannt, wie der Herr selbst andeutet: „Das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel. Den ganzen vollen Umfang dieser Benennung werden jedoch auch die Jünger erst nach der Auferstehung Christi, durch welche er als der Sohn Gottes erwiesen wurde, und durch die Ausgießung des heil. Geistes, welcher Christum in ihren Herzen verklärte, erkannt haben, vgl. Joh. 20, 31. Seinen vollen Inhalt hat dagegen dieser Name, wenn Jesus sich selbst als den Sohn Gottes bezeichnet Matth. 11, 27.; 16, 17.; 26, 63. 64.; Joh. 5, 19. 20. 21. 22. 23.; 25, 26. 27.; 6, 40. 69.; 8, 35. 36.; 11, 4.; 14, 13.; 17, 1. u. s. w. Er ist es, weil ihm der Vater gegeben hat das Leben zu haben in ihm selber, wie es der Vater hat Joh. 5, 26., weil er im Vater urständet, von ihm ausgegangen ist Joh. 7, 29.; 13, 3.; 16, 28., und kraft seiner Abkunft aus dem Vater das Gotteswesen in sich selber persönlich besitzt. Vermöge dieses Lebensursprunges steht er in einem überaus innigen Lebenszusammenhang mit dem Vater [1]). Er ist sich in voller Klarheit bewußt, daß er im Vater und der Vater in ihm ist Joh. 14, 10.; 17, 21—23. In dieser innigen Wesens- und Lebensgemeinschaft Joh. 10, 30., ist auch die Gemeinschaft des Besitzes gegründet. Es ist ihm alles von seinem Vater übergeben Matth. 11, 27.; Joh. 13, 3.; 3, 35.; und es ist alles sein, was des Vaters ist, wie auch, was sein ist, dem Vater angehört Joh. 17, 10.; 16, 15. Eben darum weil er das ganze volle Leben des Vaters als eigenes hat, konnte er sagen: wer mich siehet, siehet den Vater Joh. 14, 9. Der Sohn besitzt dieses Leben in selbstständiger persönlicher Weise, aber als gegebenes, und eben dieß ist der Begriff der Zeugung. Er hat eine wesentliche Wahrheit und Bedeutung, wenn ihn auch die heil. Schrift nur Ps. 2. und in der Benennung „Erstgeborner" Kol. 1, 15. andeutet. Die gleiche Bedeutung hat

[1]) Geß a. a. O. S. 30. Schmid, Bibl. Theol. S. 120.

übrigens auch die Bezeichnung des Sohnes Gottes als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und als Ebenbild seines Wesens Hebr. 1, 3., wie die Aussage des Ap., daß nach dem Wohlgefallen seines Vaters die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt Kol. 1, 19.; 2, 9. Sie kann ihm nicht auf eine äußerliche Weise übergeben, noch anerschaffen sein, da das Göttliche als solches sich nicht erschaffen läßt, sondern er hat sie wesentlich aus dem Leben und Wesen Gottes als den Grund und Inhalt seiner Persönlichkeit empfangen. Die Zeugung geht der Schöpfung schlechthin voraus [1]). Die hl. Schrift kann über sie keine directen Zeugnisse enthalten, weil sie der Anfang der Offenbarung ist, welcher sich wie jeder Anfang der Offenbarung entzieht. Ein besonderes Zeugniß darüber ist nicht einmal nöthig, da der Begriff des Sohnes Gottes seine Zeugung voraussetzt und der Inhalt der ganzen heil. Schrift sie fordert. Es würde keine Offenbarung Gottes vorhanden sein, wenn der Sohn nicht wäre. Der Sohn ist die persönliche Offenbarung des Vaters.

Es läßt sich mithin wohl begreifen, warum sich Jesus den Sohn Gottes nennt, allein warum vertauscht er diesen Namen häufig und mit einer gewissen Vorliebe mit dem des Menschensohnes, warum gebraucht er diesen öfter als jenen, ja anfänglich allein, und welches ist denn seine Bedeutung?

Man hat in neuerer Zeit behauptet, daß dieser Name eine geläufige Bezeichnung des Messias war, als der Herr unter dem Volke auftrat. Nun wird er zwar öfters im Buch Henoch „Menschensohn, Sohn des Mannes, des Weibes" genannt; allein es fragt sich, ob dessen Abfassung in die vorchristliche Zeit fällt, [2]) und ob nicht, wenn dieß zugegeben werden müßte, die den Messiasbegriff enthaltenden

---

[1]) Gegen v. Hofmann, welcher a. a. O. I. 122. behauptet, daß Gott der Vater durch den hl. Geist den Sohn in dem mit der Empfängniß in Marien's Schooß erfolgten Anfang menschlichen Lebens gezeugt und aus sich herausgesetzt habe.

[2]) Dillmann, Buch Henoch. S. 157.

Stellen spätere Zusätze sind [1]). Jedenfalls erhellt aus Matth. 16, 13. 14. sehr bestimmt, daß er keine geläufige Bezeichnung des Messias war. Zwar werden Joh. 12, 34. die Namen Christus und Menschen-Sohn Joh. 12, 34. vom Volke als gleichbedeutend betrachtet. Denn nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Frage erklären: Wer ist dieser Menschen Sohn, der nicht, wie das Gesetz von Christo lehrt, ewiglich bleibet, sondern erhöht wird? allein man fühlt es ihr unwillkührlich ab, daß sich das Volk nicht recht in diesen Namen zu finden weiß; er war gebräuchlich geworden, ohne daß man seine Bedeutung erkannte. Die gangbarsten Bezeichnungen für den Messiasbegriff waren: „Der Sohn Davids, Christus oder Messias und der König Israels," nirgends aber außer dem Buche Henoch findet sich eine Andeutung, daß zu denselben auch der Name Sohn des Menschen gehört habe. Er kommt vielmehr zuerst im Munde Christi und zwar schon am Anfang seiner Wirksamkeit vor Joh. 1, 51.; 3, 13. 14.; Matth. 8, 20. Wir sind daher zu der Annahme berechtigt, daß er eine solenne Selbstbezeichnung Christi mit bestimmter Beziehung auf Dan. 7, 13. 14. war [2]). Auch läßt sich keine andere Quelle nachweisen, aus welcher diese Bezeichnung entnommen sein könnte. Endlich hat der Herr unzweifelhaft in jenen Stellen, in welchen er die ganze Bedeutung dieses Namens ausspricht Matth. 16, 27 ff.; Mark. 8, 38.; Matth. 10, 23.; Luk. 9, 26 ff.; Matth. 19, 28.; 24, 27.; Luk. 17, 22. 24.; Matth. 24, 30 ff.; Mark. 13, 26.; Luk. 21, 27 ff.; Matth. 24, 37. 39.; Luk. 17, 26. 30.; Matth. 24, 44.; Luk. 12, 40.; 21, 36.; Matth. 25, 31.; 26, 64.; Luk. 22, 69.; den Daniel'schen Menschensohn, wie er in den Wolken des Himmels zum Gericht erscheint, vor Augen. Diese Bezeichnung seiner Person ist auch nicht schlechthin von Außen [3]) genommen. Das Bewußtsein dessen, was er ist, und des Zweckes seines Kommens

[1]) Baur, Vorles. 77.

[2]) Meyer zu Matth. 8, 20. Hengstenberg zu Joh. 1, 51.

[3]) Gegen Schmid, Bibl. Theol. S. 123.

ist zunächst durch seine Mutter und seinen Pflegvater geweckt und durch das alte Testament entwickelt worden. Dieses Verhältniß änderte sich in einer gewissen Beziehung, als er in der Taufe am Jordan in den vollen aktiven Besitz des Geistes ohne Maß trat. Seine Verbindung mit dem Vater wurde nun eine völlig unmittelbare und eine so überaus innige, daß er sich jederzeit des ihn persönlich betreffenden Willens seines Vaters in all' seinem Thun und Reden auf's Vollkommenste bewußt war. Die innersten Tiefen seines Lebens erschlossen sich seinem geistigen Blick, und er erkannte sich in sich selber in voller Klarheit als den Sohn des Menschen, dem alle Gewalt und Herrschaft übergeben ist, wie sein Verhältniß zu seinem Vater und zur Welt. Dafür zeugen alle Evangelien, namentlich das des Johannes, in dessen Reden der Herr selber den tiefsten Hintergrund seines Lebens und Wesens enthüllt und offenbart. Wir können demnach sagen: Christus nennt sich mit Beziehung auf die Weissagung Daniels den Sohn des Menschen, weil er dieß im ureigentlichsten Sinne dieses Wortes ist, und er hat diese Bezeichnung vorzugsweise gewählt, theils um die messianischen Erwartungen seines Volkes auf die rechte Bahn zu leiten, theils um es zu der richtigen Erkenntniß seiner Person zu führen. Im Daniel'schen Sohn des Menschen liegen alle Momente derselben, auch der Begriff des Sohnes Gottes, der aber erst allmählig bei denen zum Bewußtsein kommen konnte, welche durch die Hülle der fleischlichen Knechtsgestalt, in welcher der Sohn des Menschen erschienen ist, hindurchschauen und die verborgene Herrlichkeit desselben erkennen lernten. Der Name hatte etwas spannendes, geheimnißvolles, und sollte nicht nur die Aufmerksamkeit reizen, sondern auch zur Frage anregen, wer denn eigentlich dieser Sohn des Menschen sei und warum er sich so nenne? [1])

[1]) Gegen Dorner a. a. O. I. 82. Treffend J. Köstlin a. a. O. S. 115. „Sohn Gottes war jedenfalls der höchste Name, der Christo gegeben werden konnte und dann ist's sehr begreiflich, daß die Predigten an das noch ungläubige Volk nicht mit dem Vorhalten dieses Namens beginnen konnten."

Wenn nun aber gesagt wird [1]), daß der Ableitung dieser Benennung aus Dan. 7. schon die Frage Matth. 16, 13. entgegenstehe, welche die Antwort enthalten würde, wenn des Menschensohn = Messias wäre, so wird übersehen, daß bei Daniel über das Wesen dieses Menschensohnes und über sein Verhältniß zu Gott unmittelbar nichts ausgesagt ist. Auch die andern messianischen Bezeichnungen, welche zur Zeit Christi gebräuchlich waren, enthalten darüber keine Andeutung. Aber gerade auf diese Erkenntniß kommt alles an, und darum sucht der Herr bei seinen Jüngern eine Entscheidung herbeizuführen. Die Antwort, welche er erwartete, war durch seine ganze Wirksamkeit bis zu diesem Augenblicke vorbereitet. Sie hat im Munde des Petrus die Bedeutung: derjenige, welcher bei Daniel wie eines Menschen Sohn erscheint, ist der Sohn Gottes. Die Namen Sohn Gottes und Sohn des Menschen bezeichnen mithin ein und dasselbe nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Der Sohn Gottes ist der Menschensohn, weil er in einer bestimmten Beziehung zur Welt steht, deren Herrschaft ihm ursprünglich übergeben ist, und der Menschensohn ist der Sohn Gottes, weil er in einem immanenten Verhältniß zu Gott steht, weil er seinen Urstand in Gott hat [2]).

Wir können daher denjenigen nicht beistimmen, welche meinen, er nenne sich darum Menschensohn „weil seine Menschheit eine Hülle war, welche kurzsichtigen Augen die himmlische Hoheit verdeckte, welche er für sich in Anspruch nimmt, s. v. a. trotzdem, daß ich als Mensch vor euch stehe, oder du siehst mich zwar als einen geringen Menschen an, aber" — [3]).

---

[1]) So Strauß, Leben Jesu. II. 544.; Baur, Vorles. S. 92. Kahnis, Dogm. I. 446.

[2]) Weiße, Philos. Dogm. I. 396. „In dem Begriff des Menschensohns ist der Begriff des Gottessohnes eingeschlossen." — Geß, zur Lehre von der Versöhnung. Jahrb. für deutsche Theol. 1858. S. 764. „Die Selbstbezeichnung Gottes Sohn läßt erkennen, daß er der Menschensohn nur sein kann, weil er Gottes Sohn ist."

[3]) So Hengstenberg zu Joh. 3, 13. u. A.

Die Form seiner persönlichen Erscheinung auf Erden wird in der hl. Schrift niemals in solcher Weise bezeichnet; es konnte dieß gar nicht geschehen, da er das Menschsein auch in seinem erhöhten Zustande nicht ablegt. Dagegen sagt sie: „Der Logos wurde Fleisch," — „er nahm Knechtsgestalt an." Auch sprechen gegen diese Ansicht alle Stellen, in welchen der Name Menschensohn vorkommt. Denn wenn der Herr Matth. 26, 63. 64. bezeugt: „Ich bin Christus der Sohn Gottes," und dann fortfährt: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels," so liegt darin nicht die geringste Anspielung an seine fleischliche Niedrigkeit, vielmehr legt er sich als solchem die Attribute der göttlichen Herrlichkeit, Macht und Herrschaft bei. Zugleich erhellt auch aus dieser St. die innere Verwandtschaft der beiden Bezeichnungen. Er würde nicht beide miteinander vertauscht haben, wenn sie nicht ihrem Wesen nach identisch, wenn er nicht als der Sohn Gottes der Menschensohn und umgekehrt wäre. Vgl. die obenangeführten Stellen.

Nach Joh. 5. nennt sich Jesus V. 19. 20. 21. 22. 23. 25. 26. den Sohn Gottes und sagt sodann V. 27.: „Und (der Vater) hat ihm (dem Sohne) Macht gegeben auch das Gericht zu halten, darum weil er Menschensohn ist." Von den verschiedenen Erklärungen führen wir nur einige an. Gar zu äußerlich ist die Ansicht[1]), daß das Gericht zu den messianischen Werken gehöre, und darum dem Messias mit Recht zukomme. Besser sagt man[2]), daß ihm das Gericht übertragen sei, weil er Mensch geworden, d. h. der Erlöser ist, denn mit der Erlösung sei auch das Gericht gegeben, oder er empfange es als Lohn für die Menschwerdung[3]), oder weil er ein Menschensohn ist, d. h. weil er ein Mensch ist, mithin die Gerichtsbefugniß nicht von selbst haben könne, auch sie nicht haben würde, wenn sie ihm nicht vom Vater

[1]) Lücke zu dſ. St.
[2]) Tholuck zu dſ. St.
[3]) Hengstenberg zu dſ. St.

gegeben wäre [1]). Die letztere Erklärung legt allen Nachdruck auf das Fehlen des Artikels vor Menschensohn, allein gegen sie spricht, daß diese Bezeichnung auch Offenb. 1, 13.; 14, 14., wie die Sohn Gottes Matth. 27, 43.; Joh. 19, 7. ohne Artikel steht und dennoch den Messiasbegriff ausdrückt [2]), daß das Gericht nach den v. a. St. nur dem von Daniel geschilderten Menschensohn zukommt, und daß der Herr selber V. 27. Gottes Sohn und Menschensohn identificirt. Endlich ist bei allen diesen Erklärungen übersehen, daß nicht bloß das Endgericht, sondern alles Gericht V. 22. dem Menschensohn übertragen ist. Jenes wird erst V. 27. als der Abschluß desselben genannt. Die ganze Entscheidung, Scheidung und Ausscheidung ist hier gemeint, welche sich zur Vorbereitung des großen Endabschlusses in und mit den Anfängen des Erweckens zugleich schon vollzieht [3]). Die Scheidung beginnt nicht von der Erhöhung Christi an, sie ist vielmehr das große Thema der Geschichte von Uran bis zu der letzten Scheidung, bis zum Endgericht. Das Reich Gottes hat sich durch solche Krisen vorbereitet und wird sich einst vollenden durch die Hauptkrisis am Ende der Tage. Es ist das Lamm, das die sieben Siegeln löst, der Sohn Gottes V. 22., welcher als der ewige Menschensohn alles Gericht vollzieht.

Nicht haltbarer ist die Erklärung, es sei ihm das Gericht gegeben, weil er gleich wie wir versucht worden ist allenthalben, doch ohne Sünde Hebr. 4, 15., und darum auch Mitleid mit unsern Schwachheiten haben könne, mit a. W., weil der Mensch von Seinesgleichen gerichtet werden solle, und zwar von dem demüthigsten, liebreichsten, welcher der Menschheit Sünde trägt und sich seiner Brüder erbarmen kann, so daß die Gnade selbst richtet [4]). Wir zweifeln, ob dieser

---

[1]) Meyer zu d. St.

[2]) Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1863. S. 223.

[3]) Stier, Red. Jes. IV. 219.

[4]) Wettstein, v. Meyer, zu d. St. Stier a. a. O. IV. 230. Schmid a. a. O. S. 112.

Gedanke in Hebr. 4, 15. liegt. Von dem Verhalten Christi in Beziehung auf die Sünde des Menschen ist gar nicht die Rede daselbst, sondern von dem wirksamen Vorbilde in den Anfechtungen und Versuchungen des Glaubens. „Es fehlt uns nichts in demselben," sagen wir mit Delitzsch [1]), „getrost zu sein und zu siegen, denn wir haben einen allerhabenen und zugleich mitempfindenden Hohenpriester, welcher sündlos ganz gleiche Versuchungen bestanden, so daß wir also mit freudiger Zuversicht die Gewährung göttlichen Beistandes erflehen können, und fragen mit Lücke [2]): „Wo ist im N. T. die klare und bestimmte Stelle, wo das richterliche Amt Christi auf das bloß menschliche Mitgefühl bezogen wird? Göttliche Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe begründen den Trost und die Hoffnung des Christen auf gerechtes und gnädiges Gericht." Nach dem Zusammenhang (vgl. V. 22. mit V. 27.) ist dem Sohne Gottes alles Gericht übergeben, weil er der ewige Menschensohn ist. Der Vater richtet Niemand, weil der Sohn der schlechthinige Mittler ist, er ist es aber nur als Menschensohn. Wir sehen, wie richtig unsere Erklärung des Namens Logos ist. Er ist das Licht und Leben der Menschen und als solchem gebührt ihm auch die richterliche Thätigkeit. Beides gehört auf's Engste zusammen und kann nicht getrennt werden. Es ist sein Reich, das er begründen will, und deßhalb ist auch von Uran der ganze Scheidungsproceß zwischen Wahrheit und Lüge in seine Hand gelegt. Es ist daher ein Irrthum, wenn man den Begriff des Menschensohnes auf seine irdische Erscheinung beschränken will. Er ist der Sohn des Menschen von jenem Augenblicke an, wo er vom Vater ausgegangen ist, er ist es als der Erstgeborne aller Kreatur [3]).

---

[1]) Delitzsch zu bs. St.

[2]) Lücke zu bs. St.

[3]) Baur, Vorl. S. 78. „Man kann Joh. 5, 27. nur so nehmen, daß derselbe, welcher mit dem Vater so identisch ist, daß er alles, was der Vater hat, mit ihm theilt, alles thut, was der Vater nicht unmittelbar thun kann, auch eine den Menschen nahe stehende Seite hat und so die Menschen richtet, weil er der Menschensohn ist."

Unsere Erklärung wird besonders durch zwei St. bestätigt. Der Herr bezeugt Joh. 3, 13.: „Niemand ist gen Himmel gefahren, denn der vom Himmel herabgekommen ist, nämlich des Menschensohn, der im Himmel ist.“ Die Vergleichung des V. 15. mit V. 16. und V. 36. (vgl. Joh. 6, 40. u. s. w.) zeigt, daß der Menschensohn und Gottessohn identisch sind, da der Glaube sowohl an jenen wie an diesen selig macht. An uns. St. wird aber noch ausdrücklich betont, daß eben dieser Menschensohn, vom Himmel herabgekommen, ja fortwährend im Himmel ist. Wenn man diese Worte unbefangen betrachtet, so wird man gestehen müssen, daß sie andeuten: Der Menschensohn ist als solcher im Himmel und kommt als solcher aus ihm herab. Hier geht es nicht an, die Bezeichnung Menschensohn auf seine geringe fleischliche Erscheinung zu beziehen; dagegen genügt vollkommen die einzige Bemerkung, daß Christus demnach dieses sein Fleisch vom Himmel gebracht haben würde, während er es im Schooß der Maria angenommen hat. Der nächstliegende und allein richtige Sinn dieser Worte ist kein anderer, als daß der Sohn Gottes dieser Menschensohn schon war, ehe er vom Himmel herabgekommen ist. Die gleiche Erklärung findet sich bei Stier[1]): „Hier bezeugt sich also der die menschliche Natur an sich tragende, in sich repräsentirende und erneuernde zweite Adam, der Menschensohn, als ein aus dem Himmel herabgekommener, von dem sich ohne allen Schein in Wahrheit nur denken läßt: in welcherlei Weise das Herabkommen stattgefunden hat, so wird auch das Hinauffahren stattfinden. In den innersten Zusammenhang paßt der damit gegebene Begriff eines himmlischen Menschen (1 Kor. 15, 47—50.), eines Gott und Menschheit in seiner zwiefachen Natur zu Einer Person einigenden Vermittlers der sonst unübersteiglichen Trennung.“ Wenn dieß nicht der Sinn und die Bedeutung uns. St. wäre, wie mißverständlich würde sich doch der Herr ausdrücken, wenn er

[1]) Stier a. a. O. IV. 82.

vom Menschensohne sagt: „Der im Himmel ist?“ Man hat das Particip ὁ ὢν durch: „welcher im Himmel war“ übersetzen wollen, allein in diesem Sinne würde es ziemlich mit dem Sinne von: „der vom Himmel herabgekommen ist,“ zusammenfallen, es soll hier aber etwas besonderes aussagen [1]). Diese Erklärung wird nur von solchen bestritten, welche die persönliche Präexistenz Christi leugnen. Die Aussage Christi hat nur dann einen Sinn, wenn er als der Menschensohn vom Himmel herabgekommen ist, und als der Herabgekommene in der Knechtsgestalt war. Dennoch ist er auch als solcher stets im Himmel. Wenn die Gläubigen ihrem innersten Wesen nach (worüber später) in der Herrlichkeit, wenn sie, obgleich noch auf Erden, doch zugleich durch die Verbindung mit ihrem Haupte im Himmel sind, so gilt dieß in der originalsten und realsten Bedeutung vom Menschensohne.

Zu dem gleichen Resultat führt uns die Betrachtung der St. Joh. 6, 62: „Wie wenn ihr sehen werdet des Menschensohn auffahren dahin, wo er zuvor war.“ In der diesen Worten voraufgehenden Rede wechseln wiederum die Bezeichnungen: Sohn Gottes und Sohn des Menschen bedeutungsvoll mit einander ab. Nach V. 27. ist es der Sohn des Menschen, welcher die Speise gibt, die da bleibet in das ewige Leben, nach V. 35. 48. 51. ist er selber persönlich das Brot des Lebens, das (V. 38.) vom Himmel kommt, und allen Hunger auf ewig stillt. Nach V. 40. ist es der Glaube an den Sohn Gottes, der das ewige Leben vermittelt. Nach V. 53. werden nur diejenigen, welche das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken, das ewige Leben haben. Der Herr spricht also hier von einem Fleisch und Blut des Menschensohnes, meint aber wahrlich nicht das Fleisch, welches er im Schooß der Maria angenommen hat. Wie doch wäre das vom Himmel gekommen! Viel-

---

[1]) So Winer, vgl. fr. S. 305. Lücke, Meyer, Stier, Hengstenberg zu d. St.

mehr gilt von ihm: „das Fleisch ist kein nütze, der Geist ist's, der da lebendig macht," V. 63. Dieses Fleisch hatte er kurz vorher V. 33. das Brot genannt, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt (vgl. V. 32. 41. 50.). In dem gleichen Sinne sagt er V. 51: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde zum Besten, zum Vortheil oder für das Leben der Welt, d. h. damit die Welt das Leben empfange. Von der Darbringung des Versöhnungsopfers [1]) ist hier ebensowenig die Rede, wie von dem irdischen Fleisch Christi in seiner Durchdrungenheit von dem göttlichen Wesen [2]), sondern von dem Fleisch und Blut, das er in irgend einer Weise im Himmel hat und vom Himmel herab in seiner Person gibt. Nur dieses Fleisch ist Geist und Leben [3]). Blicken wir auf diese Gedankenreihe zurück, so wird sich nicht leugnen lassen, daß die Bezeichnungen Gottessohn und Menschensohn identisch sind, daß der Menschensohn, wie der Gottessohn im Himmel war, ehe er auf die Erde kam, und daß er sich so wenig Menschensohn in Beziehung auf seine fleischliche Existenzweise oder seine Knechtsgestalt nennt, so wenig als der Name Gottessohn diese Nebenbedeutung involvirt. Zugleich hat sich uns der Begriff des Menschensohnes und damit auch des Gottessohnes insofern bereichert und näher bestimmt, als er sich ein Fleisch und Blut im Himmel, das jedoch wesentlich Geist und Leben ist, beilegt. Als dieser Menschensohn ist er das Brot, das vom Himmel kommt, das Fleisch und Blut, welches das ewige Leben verleiht denen,

---

[1]) Gegen Lücke, Stier, Meyer u. A. zu d. St. Vgl. Hengstenberg zu d. St.

[2]) Gegen Hengstenberg zu d. St.

[3]) Baur, Vorl. S. 79.: „Das Essen des Fleisches ist der concreteste, prägnanteste Ausdruck für die Aufnahme des Göttlichen von Seiten des Menschen; wie wäre aber dieses Essen möglich, wenn nicht der, dessen Fleisch gegessen werden soll, als der mit dem Vater identische Sohn auch eine menschliche Seite an sich hat. Der Sohn des Menschen soll also die Möglichkeit des Essens erklären."

die es essen und trinken. Die ganze Rede bewegt sich in dieser himmlischen Sphäre und nirgends wird auch nur mit einem Worte angedeutet, daß der Begriff Menschensohn eine niedere, auf seine fleischliche Existenzweise sich beziehende Bedeutung habe [1]).

Die übrigen St., in welchen diese Selbstbezeichnung Christi vorkommt, dienen unserer Auffassung zur Bestätigung. Wie er der Sohn Gottes in der fleischlichen Hülle seiner irdischen Existenzweise ist, so ist er auch in derselben der vom Himmel gekommene Menschensohn. Als solchem gebührt ihm alle Macht; allein um des Zweckes willen, den er auf Erden erreichen wollte, hat er mit jener auch die Schwäche und Bedürftigkeit des Fleisches über sich genommen Matth. 11, 19., ist arm geworden und besaß nicht einmal eine Stätte als Eigenthum, wo er sein Haupt hinlegen konnte Matth. 8, 20. Man meint zwar, es gehöre zur Bestimmung des Menschensohnes, alles niedrig Menschliche zu ertragen [2]); allein dieß liegt nicht in diesen Worten. Sie wollen vielmehr einen starken Contrast bezeichnen: obgleich ich der Menschensohn bin, so kann ich dennoch dir, dem Schriftgelehrten, keine irdischen Güter und Vortheile darbieten [3]), da ich selbst nicht einmal das habe, was selten einem Menschen mangelt [4]). Dem gleichen beabsichtigten

---

[1]) Von diesem Standpunkt aus wird es begreiflich sein, wenn wir solche St., wie: des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen, Matth. 18, 11.; er ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, Matth. 20, 28.; Ich bin vom Himmel gekommen, nicht, daß ich meinen Willen thue, Joh. 6, 38., vgl. fr. Luk. 9, 56.; 19, 10. u. s. w. von einem Entschluß verstehen, den er im Himmel gefaßt hat. Sein Absehen als Menschensohn im Himmel war, die Welt zu retten und ihr das Leben zu geben.

[2]) Baur, Vorl. S. 81.

[3]) Meyer zu ds. St.

[4]) Strauß, Leben Jesu 2. Aufl. I. 521. „In Matth. 17, 22. u. A., wo Jesus seinen gewaltsamen Tod voraussagend, sich als den Sohn des Menschen bezeichnet, wird durchaus der Contrast einer

Contrast begegnen wir in jenen St., wo der Herr von den Leiden des Menschensohnes redet Matth 17, 12. 22. 23.; 26, 2.; Mark. 8, 31.; 9, 31.; Joh. 3, 14. u. s. w. Derselbe Sohn des Menschen, der vom Himmel gekommen ist, dem Gott alles Gericht übergeben hat, wird, wie die Schlange in der Wüste erhöhet, wird gerichtet, verworfen, geschmäht, gekreuzigt werden; an ihm geht das Jonaszeichen in Erfüllung, Matth. 12, 40. Dann aber ist auch die Stunde gekommen, daß des Menschen Sohn verkläret wird, Joh. 12, 23.; 13, 31. Nach Joh. 17, 1. 5. ist es der Sohn, der um diese Verklärung bittet. Es erhellt daraus, wie unrichtig es ist, in den Begriff des Menschensohnes die Niedrigkeit seiner fleischlichen Existenzweise aufzunehmen. Der Sohn Gottes, der Logos, hat sie in gleicher Weise wie der Menschensohn angenommen, er ist ebenso Fleisch geworden wie dieser, und bedarf nicht minder der Verklärung. Nach Matth. 18, 11. ist es der Menschensohn, der gekommen ist selig zu machen, nach Joh. 3, 17. hat Gott seinen Sohn zu diesem Zweck in die Welt gesandt. Vgl. Matth. 24, 31. mit Joh. 5, 25. In den Worten Matth. 16, 27.: „des Menschen Sohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters," faßt der Herr beides zusammen. Auch Matth. 11, 19. nennt sich Jesus Menschensohn und in dem gleichen Zusammenhang V. 27. Sohn Gottes. In der Instructionsrede Matth. 10, 5 ff. spricht Jesus im vollen Bewußtsein der Bedeutung seiner Person und der tief eingreifenden Wir-

---

hohen Würde mit dem schmählichen Schicksale erfordert; sowie Matth. 10, 23. die den ausgesendeten Jüngern gegebene Versicherung, ehe sie in sämmtlichen israelitischen Städten herumgereist sein würden, werde des Menschen Sohn kommen, nur dann Gewicht hatte, wenn durch diesen Ausdruck eine bedeutende Person bezeichnet war. Welche Würde und Bedeutung aber jene Worte anzeigten, darüber gibt die Vergleichung von Matth. 16, 28. Aufschluß, wo gleichfalls von einem Kommen des Menschensohnes, aber mit dem Beisatz: in seinem Reiche, die Rede ist." Ein Beisatz, der den Menschensohn als König bezeichnet.

kungen, welche die Botschaft von ihm in der Welt hervorbringen werde. Er gibt sie als Menschensohn, dem alle Dinge von seinem Vater übergeben sind (vgl. V. 23. und Kap. 11, 13. mit V. 27.) und fordert als solcher sogar eine Verleugnung der eigenen Hausgenossen V. 21. 22., wie eine schlechthinige Liebe und Hingabe an ihn. Eine solche Liebe zu verlangen, ist das Privilegium Gottes und des Sohnes, der mit ihm gleichen Wesens ist. Es leuchtet nun von selbst ein, warum der Herr sagen konnte, Matth. 12, 8.: „des Menschen Sohn ist auch Herr des Sabbaths," oder Matth. 9, 6.: „des Menschen Sohn hat auch Macht, auf Erden Sünden zu vergeben." Wir sehen: eine Differenz zwischen der johanneischen und synoptischen Christologie ist nicht vorhanden [1]).

Weil er dieser Menschensohn ist, ist der Verrath des Judas Luk. 22, 48.; Matth. 26, 24.; Mark. 14, 21. eine so entsetzliche Sünde, so daß es ihm besser wäre, wenn er nicht geboren wäre. Judas hatte eine gründlichere Erkenntniß Christi, er wußte, daß des Menschen Sohn der Sohn Gottes ist und hatte wohl anfänglich, als er in den Jüngerkreis eintrat, manchen tieferen Eindruck von ihm erhalten. In dem gleichen Grade mußte sich seine Verantwortlichkeit steigern, wenn er dennoch den Menschensohn aus Geiz verrieth. Er war nicht weit entfernt von der Sünde wider den hl. Geist. Wenn Jemand etwas redet wider den Menschensohn, dem wird die Sünde vergeben. Die Lästerung des hl. Geistes dagegen, welcher in Jesu Worten und Werken sich thatsächlich offenbarte, wird weder in dieser noch in jener Welt vergeben. Den Menschensohn konnte man in der Knechtsgestalt, die er angenommen, verkennen, wenn man aber seine Werke vom Obersten der Teufel ableitete, so lag darin eine offenbare und selbstbewußte Bosheit und Feindschaft gegen den Geist, den er ohne Maß besaß Matth. 12, 31. 32.

---

[1]) Gegen Baur, Vorles. 79. u. A.

Wie der Menschensohn ursprünglich im Himmel ist und vom Himmel kam, so ist er auch in Folge seiner Erhöhung im Himmel Matth. 26, 64. Stephanus sieht ihn als solchen zur Rechten Gottes stehen Apostg. 7, 55., und Johannes Offenb. 1, 13.; 14, 14. schaut ganz ähnlich wie Daniel Einen, der war eines Menschen Sohn gleich. Dort bekennt er vor seinem Vater Matth. 10, 32. und vor den Engeln Luk. 12, 18. diejenigen, welche ihn vor den Menschen bekennen, und schämt sich derer, die sich seiner schämen Mark. 8. 38.; Luk. 9, 26., was dem Wesen nach gleichbedeutend ist mit Joh. 15, 23.: „Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht." Ebenso wird er einst als der Menschensohn wieder kommen in der Herrlichkeit seines Vaters Matth. 24, 27. 44.; 25, 13.; 26, 44.; Luk. 21, 27. u. s. w.

Wenn Stephanus und Johannes den Sohn Gottes in der Gestalt des Menschensohnes sehen, so wird man zugeben, daß der Gegenstand ihres Schauens eine objective Realität besitzt. Es ist aber unverkennbar, daß Johannes den gleichen Menschensohn schaut wie Daniel und Ezechiel. Die Vision ist im Wesentlichen die gleiche und sie werden ihn mithin in dieser Gestalt gesehen haben, weil er wirklich als solcher im Himmel ist. Auch hier ergibt sich demnach, was wir schon früher erkannten, daß Gott, wenn er sich offenbart, in einer Gestalt in die Erscheinung tritt. Da aber die Begriffe: Gottessohn und Menschensohn nicht verschieden sind, so erklärt sich, warum Paulus sagen konnte, daß Christus in der Gestalt Gottes war, in einer Gestalt, in welcher Gott offenbar ist. Dieser Gestalt kommt eine Realität zu; sie ist nicht ein Schemen, eine Form ohne Wesen. Wir werden daher folgerecht weiter schließen müssen, daß der Menschen- oder Gottessohn in einer leiblichen, menschenähnlichen Gestalt von jeher im Himmel ist. Wie alles, was auf Erden ist, sein Analogon, sein Vor- und Urbild im Himmel hat, aber freilich in vollkommenster pneumatischer Weise, so wird auch das Fleisch und Blut sein Analogon im Himmel haben. Wenn es sich nicht so verhielte, wie

könnte doch Christus von seinem himmlischen Fleisch und Blut reden, das freilich nicht wie das Irdische der Eitelkeit und Verderbensmacht unterworfen ist, wie alles was dieser Erde angehört und von ihr abstammt, sondern das als Geist und Leben in absoluter Klarheit und Herrlichkeit leuchtet? Die Knechtsgestalt, in welcher der Herr einst auf Erden wandelte, war mithin eine Hülle, gegen welche er seine Gottesgestalt vertauscht hatte, aber eine wirkliche, keine doketische, kein Scheinleib. Der Logos ist wirklich und wahrhaft im Fleisch erschienen oder Fleisch geworden, indem er die Herrlichkeit auszog und ablegte, die er als der Menschen- und Gottessohn im Himmel besaß. Die fleischliche Knechtsgestalt, in welcher er ebenso wahrhaft der Menschen- und Gottessohn geblieben ist [1]), bedurfte daher nur einer Verklärung, aber keiner Entäußerung. Die Knechtsgestalt ist die gleiche Gestalt, wie die, welche er im Himmel besitzt, nur in der Form der Fleischlichkeit. Das ist der Grund, warum er sie nicht abzulegen brauchte und warum er nur um die Verklärung mit der Klarheit bittet, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war Joh. 17, 5. Diese Verklärung war in seinem Logoswesen begründet und dennoch der Lohn seines vollkommenen sittlichen Verhaltens. Sein fleischlicher Leib konnte der Verwesung nicht anheimfallen, weil Kräfte des unauflöslichen Lebens ihn von Innen, vom Mittelpunkt seines persönlichen Lebens aus durchdrangen, und für die Verklärung zubereiteten Matth. 17, 2., besonders Mark. 9, 1. (Gdtext). Wie er sich selbst auf den Thron der Majestät in der Höhe hingesetzt hat Hebr. 1, 3., so ist auch die Verklärung seines Leibes in ihm selbst begründet, und dennoch auch wieder ein Werk und eine That seines Vaters. Beider Thätigkeiten fallen nicht außer-, sondern ineinander. Sein Fleischesleib konnte verklärt werden, weil Leib, Seele und Geist, der ganze Wesensbestand, den er als Fleischge-

[1]) Daß sich dem ungeachtet Jesus in wahrhaft und vollkommen menschlicher Weise entwickelt hat, können wir hier nicht erörtern.

wordener hatte, ohne Sünde war, und in stetigem, sich selbst verleugnenden Liebesgehorsam durch den Geist der Heiligung Röm. 1, 4., durch und durch geheiligt wurde. Darin unterscheidet sich sein Fleischesleib von dem aller Menschen Geist, Seele und Leib derselben sind von Haus aus von der Sünde inficirt und der Mensch in Sünden empfangen. Ein solches Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht sehen und muß im Tode hingerichtet werden.

Der Menschensohn hatte seiner leiblichen Existenzweise nach bei dem Vater eine ursprüngliche Herrlichkeit. Diese seine Gottesgestalt ist die Urform der Schönheit. Diejenigen, welche unter dem Menschensohn den reinen Sohn der Menschheit, den idealen Menschen [1]) verstehen, haben daher nicht ganz unrecht, wiewohl der Herr nicht darum diese Selbstbezeichnung so oft gebrauchte, sondern weil er sich als den darstellen wollte, welchen Daniel geschaut hat. In jenem, aber auch nur in jenem Sinne können wir uns die Worte Dorners [2]) aneignen: „Der sich offenbarende Gott oder Logos und der Begriff des Menschen verhalten sich so zu einander, daß einer nur durch den andern seine vollkommene Wirklichkeit und Wahrheit erreicht, d. h. nur indem die herablassende Gnade Gottes Menschwerdung des Logos ist, ist dieser der absolute Offenbarer Gottes und nur indem ein Mensch ist, der zugleich der Logos ist, ist die ganze Idee des Menschen realisirt." Der Begriff der Offenbarung, welche nicht erst mit dem Menschen Jesus beginnt, sondern in dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes ihren Anfang genommen hat, fordert, wie Dorner ganz richtig bemerkt, ein Menschsein des Logos und ein Logossein des Menschen. Beides ist im Menschen- und Gottessohn gegeben.

---

[1]) Neander, Leben Jesu, 1837. S. 130.; Dorner a. a. O. I. 83. Kahnis a. a. O. I. 403. Geß a. a. O. S. 9, 36. E. Wörner, das Verhältniß des Geistes zum Sohne Gottes. S. 31. u. A.

[2]) Dorner a. a. O. I. 64.

Aber warum nennt sich denn Jesus mit solcher Vorliebe: „Menschensohn"? Die Berufung auf Daniel läßt wohl erkennen, warum er sich unter diesem Namen bei dem Volke einführt, allein damit ist unsere Frage noch nicht erledigt, denn auch bei Daniel wird diese Bezeichnung nicht willkührlich gewählt sein. Sie ist um so auffallender, da dieser Menschensohn, worunter man sich etwa im Gegensatz gegen den Alten der Tage eine jugendliche Erscheinung denken könnte, eine gewisse Würde, etwas Hervorragendes in seiner persönlichen Darstellung gehabt haben muß. Dem alle Gewalt gegeben wird, dem alle Engel dienen, der wird durch seine Gottesgestalt sich ausgezeichnet haben. Die Aussage: „wie eines Menschen Sohn" ist daher nicht erklärt. Sollte die Lösung dieses Räthsels in der Benennung Sohn und in dem Verhältniß desselben zu dem zu finden sein, dessen Sohn er genannt wird? Der Name „Sohn" bezeichnet ein Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater. Man mag sich von Seiten der Kirchenlehre noch so sehr gegen die Anerkennung des Begriffs der Subordination des Sohnes sträuben, er läßt sich weder aus der Schrift, noch aus dem ganzen Verhältniß des Sohnes zum Vater, noch aus dem Verhalten jenes gegen diesen entfernen. In ähnlicher Weise wird auch der Begriff: Menschensohn eine gewisse Abhängigkeit vom Begriff Mensch überhaupt andeuten. Nach Ephes. 1, 4. sind die Gläubigen auserwählt in Christo ehe der Welt Grund gelegt war oder von Ewigkeit her. Joh. 8, 58.; 17, 5.; Kol. 1, 15—18. [1]). Wie aber können wir diesen tiefsinnigen Ausspruch des Ap., welcher den Menschen auf eine unermeßliche Höhe und unmittelbar in die Nähe des Sohnes Gottes stellt, unserer Erkenntniß etwas näher bringen? Wir antworten einstweilen mit Stier [2]): „Christus ist eben darum auch der Adam kadmon der kabbalistischen Ahnung, das Urbild der Menschheit als des Centralgeschöpfs der priesterlichen Vermittlung für Himmel und Erde, wie

[1]) Harleß zu Eph. 1, 4.
[2]) Zu Eph. 1, 4. I. 68.

und weil er der Erstgeborne überhaupt ist, in dem alle Schöpfung geschah und besteht, aber er ist es als Person vor der Welt und Menschheit in derselben ewigen Persönlichkeit, welche hier der Apostel mit „in ihm“ voraussetzt und dennoch mit der geschichtlichen Person des nicht bloß todten und begrabenen, sondern auferstandenen und erhöhten Jesus Christus, dessen Geschichtsleben in seinem Leibe der Gemeinde fortgeht, in Eins nimmt.“ Der Mensch ist Ziel und Zweck des göttlichen Schöpfungsrathschlusses, welcher zugleich Erlösungsrathschluß und umgekehrt ist[1]), aber er ist es nur in Christo. Wenn der Mensch das Centralgeschöpf ist, so werden auch alle übrigen Schöpfungskreise auf ihn hinweisen, zu ihm in Beziehung stehen und erst dann in ihre Vollendung eingehen, wenn er selbst das Ziel erreicht hat, zu welchem er in Folge des göttlichen Rathschlusses berufen ist. Da aber der Rathschluß Gottes durch den Menschen nur in Christo erfüllt wird, so steht der Sohn offenbar in einem gewissen Abhängigkeits-Verhältniß zum Begriff des Menschen. Er würde nicht dieser Erstgeborne aller Kreatur, nicht dieser Mittler sein, wenn nicht der Mensch hätte geschaffen werden sollen[2]). Der Sohn Gottes (1 Petr. 1, 20.) ist wie der Mensch im ewigen Rathschluß Gottes zuvor versehen. Beide stehen mithin in demselben in einer durchaus innigen Verbindung und Beziehung zu einander; keiner kann ohne den andern gedacht werden. Nur kommt dem Begriff des Sohnes Gottes die absolute Priorität zu, nicht sowohl insofern er vor dem Begriff des Menschen im Rathschluß Gottes Bestand hatte, sondern insofern und weil er der Sohn Gottes schlechthin ist, in welchem nach dem Wohlgefallen seines Vaters die ganze Fülle der Gottheit wohnen sollte, während der Mensch nur in ihm und durch ihn der göttlichen

---

[1]) Billroth, Religions-Philosophie. S. 81. W. Tölle, die Wissenschaft der Relig. I. 240.

[2]) Wir erinnern an das, was §. 5. über das Lamm Gottes von Gründung der Welt an bemerkt wurde.

Natur (2 Petr. 1, 4.) theilhaft werden kann [1]). Wir begreifen nun, warum er sich vorzugsweise des Menschen Sohn [2]) nennt. Die Benennung: Sohn Gottes drückt demnach sein ewiges Verhältniß zu seinem Vater, die Bezeichnung: Menschen Sohn sein ewiges Verhältniß zum Menschen aus. Beide Beziehungen sind aber in seiner Person auf's Innigste und unauflöslich geeinigt. Er ist als der Sohn Gottes der Menschensohn und umgekehrt; er ist mithin der Sohn Gottes in absolut vollkommener menschlicher Gestalt, und dieß ist der Begriff des Gottmenschen, welchen wir noch näher zu begründen und zu rechtfertigen haben.

§ 8.

Der Gottmensch.

Das Resultat, das wir so eben in den Worten ausgesprochen haben: „Der Sohn Gottes ist von Uran der

[1]) Geß a. a. O. S. 37. sagt treffend: „Ist der Sohn Gottes Mensch geworden, so liegt in dieser Thatsache der tiefste Schlüssel zur Erkenntniß des menschlichen Wesens. — Jeder Fortschritt in der Erkenntniß der Gottessohnschaft Jesu ist ein Fortschritt in der Erkenntniß des menschlichen Wesens, und nur wenn uns einst der Gottessohn ganz licht geworden ist, haben wir die volle Erleuchtung über die Bedeutung von Menschensohn."

[2]) Der Begriff des Menschen Sohnes wird verschieden bestimmt. So sagt Geß a. a. O. S. 8. „Welches Menschen Sohn? Und darauf konnte die Antwort nur lauten: Adam's Sohn, oder vielleicht noch eher: nicht dieses oder jenes Menschen, sondern der Menschheit Sohn: also der wahre, der ideale Mensch, der Mensch, auf den gewartet wird," und Schelling a. a. O. IV. 46. „Darum liebt mich der Vater, daß ich mein Leben lasse. Niemand (also auch nicht Gott) nimmt es von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht, es zu lassen und habe Macht, es wieder zu nehmen Joh. 10, 17. 18. Christus kann dieß nicht sagen, ohne sich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Diese Freiheit läßt sich nicht denken, wenn er in substantieller Abhängigkeit von Gott, nicht in einem gegen den Vater ganz selbstständigen Sein ist. Dieses Sein hat er weder von sich selbst, noch von dem Vater, er hat es von den Menschen — darum heißt er diesem Sein nach des Menschen Sohn." F. J. Tafel, das Leben Jesu. 1865. S. 127. identificirt die Begriffe: Logos und Menschensohn. Vgl. fr. Tölle a. a. O. S. 238.

Gottmensch," wird als ein so auffallendes, ja anstößiges erscheinen, daß wir nicht umhin können daran zu erinnern, wie wir zu demselben auf dem Wege einer genau eingehenden exegetischen Betrachtung gelangt sind. Es liegt dem Keime nach schon in der Lehre der heil. Schrift von der Unsichtbarkeit Gottes und wird deutlich indicirt in den Worten: Der Sohn der Liebe ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in welchem nach dem Wohlgefallen Gottes die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt. Auch Joh. 1, 1—3. und Hebr. 1, 1—3. haben uns zu dem gleichen Ergebniß geführt, ganz besonders aber Phil. 2, 6., wonach dem überweltlichen Christus eine Gottesgestalt zukommt, eine Erscheinungsform, durch welche die Gottheit hindurchleuchtet. Wir haben dann ferner gesehen, wie der Sohn Gottes im Paradies bei den Cherubim sichtbar wohnt und wie diese seine Gestalt, oder die Form, in welcher er existirt und nicht bloß vorübergehend erscheint, sich uns schließlich als die Urform und das Urbild des Menschen, als die Gottmenschheit bestimmte. Endlich fordert der Begriff der Offenbarung eine Versichtbarung und mithin auch eine Verleiblichung Gottes, denn eine wahre und adäquate Erkenntniß Gottes kann nur dann erlangt werden, wenn sich Gott in einer persönlichen Erscheinungsform darstellt, in welcher Gott wirklich und wahrhaft geschaut wird. Und welche Form könnte dazu geeigneter sein als die menschliche? Wenn der Herr es nicht verschmäht, in verklärter menschlicher Leiblichkeit auf den Thron der Majestät erhöht zu werden und mit ihr ewiglich bekleidet zu sein, wenn er es nicht zu gering achtet, mit seinen Erlösten als der Erstgeborne von den Todten in ein überaus inniges wesentliches Verhältniß zu treten und sie nicht nur Brüder zu nennen, sondern wenn er ihnen die in diesem Namen und Verhältniß liegenden Prärogative verleiht und seine Verheißung Offenb. 3, 21. an ihnen erfüllt, so kann nur von einem beschränkten Standpunkt aus verkannt werden, daß der Begriff der Menschheit der höchste ist in Gottes Offenbarung und daß sie vor Allem dem zukommen wird, durch den sich Gott von Uran geoffenbart hat.

Dafür spricht nun noch sehr klar und deutlich 1 Kor. 15, 47. In den unmittelbar vorhergehenden Versen hatte der Ap. die Auferstehung von den Todten gegen die Zweifler in Schutz genommen und in tiefsinniger Weise begründet. In dem ganzen Abschnitt von V. 35. an ist die Rede von der Leiblichkeit. Sie ist ihm nicht etwas zu dem Leibe Hinzugekommenes, sondern er betrachtet sie als die substantielle Basis der Seele, des Geistes, in und mit welcher auch die Seele, der Geist gegeben ist. Der Leib ist nach der biblischen Anschauung nicht ohne die Seele oder den Geist und diese nicht ohne den Leib; sie bilden nur in ihrer organisch-dynamischen Verbindung mit dem Leibe die Persönlichkeit. Daraus erklären sich namentlich jene Worte V. 44.: „es wird gesäet ein seelischer Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib." Der Leib ist seelisch von seinem ersten Ursprung an, weil die Seele ihn beseelt, weil er nicht ohne die Seele sich entwickelt, aber auch umgekehrt, weil die Seele sich nicht ohne den Leib entfalten kann. Was nun vom seelischen Leib gilt, das gilt auch vom geistlichen Leib; er steht in dem gleichen organisch-dynamischen Verhältniß zum Geiste. „Der erste Mensch," fährt nun der Ap. fort, „ist zur lebendigen Seele geworden" und damit überhaupt zum Princip des Seelischen [1]), der letzte Adam dagegen zum lebendig machenden Geist, zum Princip des Geistlichen. Nur ist dabei fest zu halten, daß das Seelische und das Geistliche, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, niemals ohne die ihnen entsprechende Leiblichkeit sind. Von dieser Leiblichkeit und zwar sowohl ihrer Abkunft und ihrem Ursprunge, wie ihrer Natur und Beschaffenheit nach redet der Ap. V. 47.: „Der erste Mensch ist von der Erde irdisch, der andere Mensch [2]) ist vom Himmel." Beide werden als Menschen bezeichnet, nur mit dem Unterschied, daß von dem ersten Menschen eine irdische

---

[1]) Daß an bs. St. der Begriff des Seelischen nicht den Hang zur Sünde involvirt, wie Baur, der Ap. Paulus, S. 606. meint, wird sich uns in der zweiten Abtheil. ergeben.

[2]) Die Lesart: „Der Herr" hat die überwiegenden Zeugen gegen sich.

Abkunft, vom zweiten eine himmlische Abkunft prädicirt wird. In beiden Sätzen ist der Mensch Subject, und das „aus der Erde“ und „aus dem Himmel“ Prädicat. Der erste Mensch ist von der Erde und darum irdisch (1 Mos. 2, 7.). „Dieses Prädicat wird anstatt des Ausdrucks: lebendige Seele V. 45. gesetzt, um die Beschaffenheit des seelischen Leibes mehr an's Licht zu stellen“ [1]). Der zweite Mensch dagegen ist aus dem Himmel und als solcher lebendig machender Geist. Wie das Prädicat „aus der Erde“ auf den seelischen Leib des ersten Menschen geht, so bezieht sich das „aus dem Himmel“ auf die geistliche Leiblichkeit des zweiten Menschen [2]). Es ist daher eine irrige Behauptung: Der Herr werde darum als Mensch bezeichnet, weil sein Kommen in verklärter Leiblichkeit vom Himmel her bei seiner Parousie gemeint sei [3]), denn dadurch wird der parallele Gegensatz ganz aufgehoben. So wenig bei dem ersten, von der Erde stammenden Menschen an ein zukünftiges Kommen gedacht werden kann, ebenso wenig bei dem zweiten Menschen [4]). Man könnte endlich sagen, daß mit den Worten: „aus dem Himmel“ nur sein Ursprung, nicht aber die Beschaffenheit seiner Existenzweise bezeichnet werde, allein dagegen sprechen, abgesehen von den genannten Gründen, V. 48. und 49., welche, wie auch Kling zugibt, aussagen, daß der Beschaffenheit des einen und des andern Hauptes auch die Beschaffenheit der zu ihnen Gehörigen entspricht.

Da nun der zweite Adam der Mensch vom Himmel ist, so wird er auch ursprünglich als Mensch im Himmel sein, wie er auch als Menschensohn daselbst ist. Wir können von seiner jetzigen verklärten Existenzweise auf das zurückschließen, was er einst als Mensch im Himmel war. Der zweite Mensch

---

[1]) So De Wette zu d. St.

[2]) Osiander zu d. St.: Ursprung und Beschaffenheit ist in den Worten „aus dem Himmel“ vereinigt.

[3]) Gegen Erasm. Meyer, Kling u. A. zu d. St.

[4]) Vgl. Osiander zu d. St., welcher unsere Erklärung als die richtige anerkennt, und die Berlenb. Bibel.

vom Himmel ist der lebendig machende Geist, weil der Herr der Geist selbst ist, 2 Kor. 3, 17. Geistsein und Menschsein ist also kein Widerspruch, eben so wenig, wie Geistigkeit und Leiblichkeit, im Gegentheil sind sie die beiden Momente und Seiten des wahren Menschen, der Geist die innere, die Leiblichkeit die äußere. Sie liegen aber nicht außereinander, sondern ineinander. Die Leiblichkeit ist die Erscheinungsform des Geistes, der Geist das Princip der Leiblichkeit. In diesem Sinne sagt der Ap., daß die ganze Fülle der Gottheit leiblich in Christo wohne. Das Wesen des Geistes ist nach 2 Kor. 3, 7—17. Klarheit, Herrlichkeit. Der Leib wird mithin ebenfalls in Lichtesklarheit leuchten. So ist der zweite Adam wesentlich Mensch, wie der erste, aber Mensch in höherem, in absolut vollkommenem Sinne. Indem er vom Himmel kommt, — und hier begegnen sich Paulus und Johannes Kap. 3, 13.; 6, 62. 63., in der gleichen Aussage — vertauschte er diese lichtesklare Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt des Fleisches, mit dem Leibe dieses Todes Röm. 7, 24. — er wird Fleisch, um zum lebendig machenden Geist zu werden, ähnlich wie auch durch ihn Gnade und Wahrheit geworden sind. Er wird dieß jedoch nur in Kraft des in ihm wohnenden und niemals entäußerten Geistes der Heiligkeit Röm. 1, 4. Und so ist er das persönliche Princip der Heiligung und Herrlichkeit. In dem Seinigen spiegelt sich mit aufgedecktem Angesicht des Herrn Klarheit, und sie werden verwandelt in dasselbige Bild von einer Klarheit zur andern als vom Herrn, der der Geist ist 2 Kor. 3, 18., damit sie gleich sein sollen dem Ebenbild seines Sohnes, auf daß derselbe der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei Röm. 8, 29. Christus ist von Uran das Ebenbild des unsichtbaren Gottes Kol. 1, 15. Wenn nun die nach dem Vorsatz oder nach dem göttlichen Rathschluß Berufenen, V. 29., ihm gleichgestaltet sein, wenn sie der göttlichen Natur durch den Geist der Herrlichkeit in verklärter Leiblichkeit theilhaft werden sollen, so folgt, daß auch der Gottmensch von Uran in absoluter geistesklarer Leiblichkeit in der Herrlichkeit ist. Er ist als die-

ses Ebenbild das Urbild der Erlösten, welche das Bild des Himmlischen, nämlich des zweiten Menschen aus dem Himmel tragen werden 1 Kor. 15, 49. In dem Sohne Gottes ist mithin nach dem Rathschluß seines Vaters Gott und Mensch auf's Innigste von Uran geeinigt, er ist Gott, indem die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt, er ist Mensch, indem diese Fülle das Wesen seiner urbildlichen absolut vollkommenen menschlichen Gestalt ist[1]).

Die Kirchenlehre erkennt zwar an, daß der Herr in menschlicher Leiblichkeit erhöhet worden ist, aber daß er von Uran der Gottmensch sei, das wird als ein barocker Gedanke, als ein häretischer Irrthum betrachtet werden. Dieser Vor-

[1]) Beyschlag a. a. O. S. 441. „Es darf wohl gefragt werden, ob etwas, das den Herrn so wesentlich zu unserem Heiland und Versöhner macht, wie seine Menschheit, zugleich etwas für seine Person so Unwesentliches und Nebensächliches sein könne, oder wenigstens — wenn auch das denkbar sein soll — ob es denn möglich sei, daß seine ganze Person, das Wesentliche, die Substanz, ausgedrückt würde durch das Unpersönliche und Unwesentliche, durch das Accidens — den Begriff: Mensch?" Baur, Paulus, S. 630. „Wesentlich Mensch, heißt es daselbst, ist Christus, der urbildliche, das höhere Princip der menschlichen Natur in sich darstellende Mensch, — hat er aber als solcher erst dann zu existiren angefangen, als er als menschliches Individuum in der Person Jesu von Nazareth geboren wurde? — Die Ordnung, in welcher das Pneumatische auf das Psychische folgt, kann nur für die zeitliche Entwicklung gelten, an sich aber ist das Pneumatische nicht bloß zeitlichen Ursprungs, und wenn Christus dieses höhere Princip der menschlichen Natur in sich darstellt, führt der Begriff seiner Persönlichkeit von selbst über seine bloß individuelle Existenz auf das Allgemeine zurück, das sie zur Voraussetzung hat. Schon von diesem Gesichtspunkt aus kann die Vorstellung der Präexistenz Christi bei dem Ap. gar nicht unerwartet sein. Der Ap. erklärt, daß Christus wesentlich Mensch, das eigentliche Element seiner Persönlichkeit aber der Geist ist, daß der Geist somit in ihm, schon vor seiner menschlichen Existenz, in der Form der menschlichen Persönlichkeit existirte. Erwägt man, daß der Ap. Christus den geistigen, himmlischen Menschen, den Herrn vom Himmel 1 Kor. 15, 47., den Herrn der Herrlichkeit 1 Kor. 2, 8., den Geist 2 Kor. 3, 17., nennt und zwar nicht bloß sofern er durch seine Auferstehung erhöht und verherrlicht worden ist, sondern schlechthin nach seinem Wesen überhaupt, so möchte kaum eine andere Vorstellung hieraus abstrahirt werden können."

wurf würde indessen nicht uns, sondern die hl. Schrift treffen. Wo beide nicht harmoniren, wird der Irrthum auf jener Seite zu suchen sein. Allein dieß wird nicht anerkannt. Man verharrt lieber im Gegensatz gegen die heil. Schrift, man bleibt lieber in unauflöslichen Widersprüchen hängen, ehe man ein Jota der Kirchenlehre auf- und der der hl. Schrift die Ehre gibt.

Zuerst ist nun gegen die Kirchenlehre darauf aufmerksam zu machen, daß die hl. Schrift nirgends sagt, der Logos oder der vorweltliche Christus sei Mensch geworden. Wenn dieß irgendwo geschähe, so könnte er freilich nicht schon vorher in menschlicher Gestalt existirt haben — sie sagt aber nur: „er sei Fleisch geworden", was keineswegs gleichbedeutend ist mit: „er ist Mensch geworden." Denn in diesem Falle müßte ja der Mensch sein Menschsein im Tode ablegen. Auch kann das Fleisch nicht einen wesentlichen Bestandtheil seiner menschlichen Natur bilden, denn wie dürfte doch der Ap. bezeugen: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht ererben" 1 Kor. 15, 50., da es vielmehr, wenn es in irgend welcher Weise zur menschlichen Natur gehört, auch im ewigen Leben bewahrt werden müßte, ja niemals abgelegt werden könnte. Die Formel: „Das Wort ward Fleisch" hat daher die Bedeutung: es habe die Existenzform, in welcher der Mensch gegenwärtig um der Sünde willen ist, angenommen. Der gleiche Gedanke liegt auch in Phil. 2, 7. Der Begriff der Knechtsgestalt steht nicht nur im Gegensatz gegen die Gottesgestalt, sondern auch im Gegensatz gegen die ursprüngliche Existenzweise des erstgeschaffenen Menschen. Weil der Herr in der Knechtsgestalt ist, darum kann er den Tod am Kreuz erleiden. Der Begriff der Knechtsgestalt ist verwandt mit dem des Todes; sie ist der Leib dieses Todes. Der erstgeschaffene Mensch war ursprünglich nicht dem Tode unterworfen, er hatte keine Knechtsgestalt, sondern eine königliche, er war zum Herrscher und König über die Erde als das Ebenbild Gottes in seiner unmittelbaren Vollkommenheit bestellt. Das steht somit nach der hl.

Schrift fest! Die Begriffe: Fleischwerden und Menschwerden sind völlig verschieden. Auch ist nicht einzusehen, warum eine absolut vollkommene menschliche Existenzweise vor seiner Fleischwerdung für den Sohn Gottes etwas herabwürdigendes haben und ein unvollziehbarer Gedanke sein soll. Es ist geradezu das Gegentheil richtig. Wenn er nach vollbrachter Erlösung in menschlich-leiblicher Gestaltung sich gesetzt hat auf den Thron der Majestät in der Höhe, wenn er in solcher herrschen und regieren wird von Ewigkeit zu Ewigkeit, so kann die menschliche Existenzweise unmöglich als eine Beschränkung betrachtet werden. Im bejahenden Falle würde man zu der Behauptung genöthigt sein: in seinem überweltlichen Zustand habe er in absoluter Entschränkung als reiner Geist existirt, aber vom Augenblick seiner Fleischwerdung habe er diese göttliche, geistige Existenzweise für immer und ewig abgelegt [1]). Es widerspricht aber nicht bloß dem innersten Gefühl, es ist auch ein unvollziehbarer, mit der Gerechtigkeit Gottes im schneidendsten Widerspruch stehender Gedanke, daß er als Lohn seines im bittersten schmachvollsten Tode bewährten Gehorsams eine niedere und beschränktere Existenzweise als die, welche er vorher hatte, empfangen haben soll. Und wie doch will man damit seine Bitte Joh. 17, 5. in Einklang bringen, mit welcher er die gleiche Existenzweise, die gleiche Herrlichkeit, zurückbegehrt, welche er ursprünglich besessen hat? [2]). Zu jener Behauptung ist aber die Kirchen-

---

[1]) J. P. Lange, Christl. Dogm. II. S. 212. „Diejenigen, welche den Gottessohn in eine schlechthin historische Menschheit hüllen, nehmen eine diesseitige Gottesveränderung an. Nach ihnen ist der Sohn Gottes zufällig Gottmensch geworden, um in dieser Gestalt die Menschen erlösen zu können. Und obwohl diese Menschwerdung eine Erniedrigung war, so ist er doch auch in seiner Erhöhung Gottmensch geblieben."

[2]) Conradi, Kritik der christl. Dogmen. 1841. S. 258. „Da Christus beim Vater schon existirte, ehe er in die Welt gekommen ist, so ist auch jene seine Existenz, seine wahre, seiner Natur und seinem Begriffe angemessene Existenz und folglich mußte er auch zu ihr wieder zurückkehren. Wenn aber jene Präexistenz Christi die wahre Gestalt seines Wesens, die seinem Begriff entsprechende Form ist, so mußte er

lehre genöthigt, wenn sie sich nicht zu der Annahme entschließen will, daß die göttliche Gestalt, in welcher Christus ursprünglich war, die menschliche in absoluter Schönheit und Vollkommenheit ist [1]).

---

auch, indem er zu ihr zurückgekehrt ist, in dieser Form wieder zurückkehren, in welcher er war, ehe er in die Welt gekommen. Er existirte aber beim Vater vor seiner Menschwerdung als Logos, als göttliche Persönlichkeit, ohne die Menschheit. In seinem Hingang zum Vater hat er indessen seine Menschheit mitgenommen, und nun existirt er in der Einheit mit seiner Menschheit, als göttlich-menschliche Persönlichkeit, als Gottmensch. Und diese Existenz ist nicht eine vorübergehende, so daß er die Menschheit wieder ablegte, sondern die Menschheit ist mit seiner Persönlichkeit bleibend verbunden, sie gehört wesentlich zu ihrem Begriff und ist also ein integrirendes Moment des verherrlichten Zustandes, in welchem Christus nun in alle Ewigkeit bleiben wird. Somit tritt hier eine wesentliche Differenz ein zwischen dem Zustande der Präexistenz Christi und dem Zustande seiner Verherrlichung nach seiner Himmelfahrt. Dort existirte Christus ohne die Leiblichkeit, und hier in und mit der Leiblichkeit. Und doch ist jeder Zustand ein vollkommener Zustand, jeder entspricht dem Begriffe seiner Persönlichkeit und ist der wahrhaftige Ausdruck seines Wesens. Wie ist dieser Widerspruch aufzuheben? Für die Kirchenlehre ist er unauflöslich. Denn sie kann weder zugeben, daß die Präexistenz Christi vor seiner Menschwerdung nicht die wahrhaftige, vollständige Existenz seiner Persönlichkeit gewesen, noch auch daß seine Existenz, in welche er durch seine Himmelfahrt eingegangen, nicht die wahre Wirklichkeit seines Begriffs sei. Wäre aber jenes Dasein vor seiner Menschwerdung schon die volle Wirklichkeit seiner Persönlichkeit gewesen, so hätte er die Menschheit nicht als bleibendes und somit integrirendes Moment in sie aufnehmen können, sondern hätte sie vielmehr, um in jenen Zustand zurückzukehren, vor seiner Himmelfahrt wieder ablegen müssen; ist aber seine durch die Himmelfahrt und die Verbindung mit der Leiblichkeit vermittelte Existenz erst der ganze vollständige Begriff seiner Persönlichkeit, so war die frühere Form seiner Existenz eine unvollständige, mangelhafte, also nicht seine wahre Persönlichkeit."

[1]) Die Evang. Kirchenzeitung. 1864. S. 756. bemerkt gegen Schenkel, die christl. Dogmatik. S. 643. und 710., welcher Christus als die Idee oder als das vollkommene Urbild der Menschheit bezeichnet, das zwar vor dem Selbstbewußtsein Gottes als anderes Selbst gestanden, d. h. als Idee in Gottes Selbstbewußtsein gewesen, aber erst in der Zeit als Mensch verwirklicht worden sei: „Es kann an dieser christologischen Anschauung wohl die Selbstüberhebung nicht stark genug gerügt werden,

Auf einen weiteren Grund für unsere Annahme macht

die der Gleichstellung von Gottheit und Menschheit zu Grunde liegt. Eine Dogmatik, die sich eine derartige Verwischung der Linie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen zu Schulden kommen läßt, möchte eher den Namen einer heidnischen als den einer christlichen verdienen." Diese Rüge ist nicht ohne Wahrheit in Bezug auf die Schenkel'sche Anschauung; von ihr aber unterscheidet sich unsere Darstellung schlechthin. Dennoch könnte sie auch gegen uns gewendet werden, und darum erwiedern wir darauf: Was thut denn Gott anders, wenn er den Menschen nach seinem Ebenbilde schafft, als daß er die Linie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen verwischt? Denn der Mensch war nicht bloß formell, sondern wesentlich zum Ebenbild Gottes geschaffen. Und was thut Gott anders, als diese Linie aufheben, wenn er den auferstandenen Christus in einem menschlich verklärten Leibe über alles Fürstenthum, Macht, Herrschaft und alles was genannt mag werden im Himmel und auf Erden hoch erhöhet, und, wie Philippi sagt, in das Consortium der hl. Dreieinigkeit aufnimmt? Die Gottheit Christi muß ihrem Wesen nach mit der Menschheit verwandt sein, denn wie sonst könnte er die menschlich-leibliche Form in alle Ewigkeit beibehalten? Wenn die menschliche Form nicht ursprünglich im Rathschluß Gottes zu dieser Höhe bestimmt gewesen wäre, so hätte sie nie so hoch erhoben werden können, und wenn das Wesen Christi nicht ursprünglich das Princip der Menschheit in sich trüge, so hätte er sie nimmermehr annehmen können. Die abstracte Trennung des Kritikers zwischen Menschlichem und Göttlichem ist daher nicht schriftgemäß. Und sollen denn jene Aussagen der hl. Schrift von einer Vergottung des Menschen, von einer innigen Einheit des Göttlichen und Menschlichen keine volle Wahrheit haben? Ist es z. B. nicht im allereigentlichsten Sinne richtig, daß die Gläubigen den heil. Geist als ihre wesentliche Beilage empfangen? Daß sie Brüder Christi sind, gleichgestaltet dem Sohne Gottes, was sich doch nicht bloß auf ihre Form beziehen kann, denn wie sollten sie ihm darin gleich zu werden vermögen, wenn sie des Wesens ermangelten, das der Exponent der Form ist? Wie könnte Christus der Erstgeborne unter vielen Brüdern genannt und gesagt werden, daß die letzteren der göttlichen Natur theilhaft werden und mit ihm in seiner Herrlichkeit sein sollen, die er hatte, ehe der Welt Grund gelegt war, also in der übergeschöpflichen Herrlichkeit? Oder wie? ist es vielleicht eine hyperbolische, d. h. eine unwahre Aussage, daß sie mit Christo sitzen sollen auf seinem Stuhl, womit ja nicht bloß eine äußere Würde gemeint sein kann? Nach der hl. Schrift entspricht die Würde dem Sein und Wesen. Weil die Erlösten göttlicher Natur theilhaft geworden sind, können sie mit Christo herrschen und regieren. Wir sehen mithin: Die hl. Schrift kennt die Linie nicht, wie sie der Kritiker

Beyschlag[1]) aufmerksam: „Wenn Gott von Ewigkeit die Gläubigen in der Gestalt, welche sie in der Gemeinschaft seines Sohnes gewinnen, anschaut, so muß er auch von Ewigkeit her seinen Sohn anschauen in der Gestalt, in welcher er mit den Menschenkindern Gemeinschaft hat, in der Menschengestalt. Die bezeichnendste unter jenen nicht wenigen Stellen dürfte Röm. 8, 29. sein, wo die von den Gläubigen zu erwartende Kindschaft beschrieben wird als ein „Gleichgestaltetsein dem Ebenbild seines Sohnes, auf daß derselbige der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern." Werden

---

zieht, obgleich Christo, wie schon früher bemerkt wurde, im Vergleich mit denen, welche er seine Brüder nennt, eine specifische Würde zukommt. Wie viel würdiger und schriftgemäßer denkt doch Luther über die hohe Würde und Bestimmung des Menschen! So sagt er, um nur eine Stelle anzuführen (Walch. V. 1353): „Daher, daß Christus von Natur Gottes Sohn ist, hat er alle Macht und Gewalt bei dem Vater, weil er aber wahrhaftiger Mensch ist, damit er uns zugehöret — hat er solch' seine Gewalt und alle Macht uns, als die wir derselbigen Natur und seine Brüder und Miterben sein sollen, geschenket und gegeben." S. 1369: „Denn das ist die unaussprechliche Herrlichkeit und Ehre des menschlichen Geschlechts, daß es so hoch erhaben wird, nicht schlecht gen Himmel unter die hl. Engel oder Erzengel, welches doch trefflich große Fürsten und Herren sind, gesetzt, sondern schlecht Gott selbst gleich gesetzt."

[1]) a. a. O. S. 444. Seine Ansicht von einer nur idealen unpersönlichen Präexistenz des Sohnes Gottes (S. 452.) können wir selbstverständlich nicht theilen; sie widerspricht der hl. Schrift ebenso sehr, wie der Würde und Bestimmung des Sohnes Gottes. Was aber seine Behauptung (S. 455.) betrifft: „Wer aus einem in jedem Sinne fertigen Sein einen Uebergang in's Unfertige, in's Werden sucht, der hat sich das einfach Undenkbare zu denken gesetzt," so dürfte sie ihren Grund in einer noch unfertigen anthropologischen Anschauung haben. Sie erweist sich schon darum als eine irrige, weil sie zugleich auch die Möglichkeit der Wiedergeburt leugnen muß, denn in derselben wird nach der hl. Schrift der hl. Geist nicht als ein Unfertiger, sondern als ein Fertiger verliehen, wenn ihn auch der Gläubige im Fortgang der Heiligung sich immer mehr für sein persönliches Leben anzueignen hat. Wie aber deßhalb die irdische Lebensgeschichte des Gläubigen keineswegs unvermeidlich zur bloßen Scheingeschichte wird, sondern vielmehr zu einer in voller Wahrheit erfüllten Geschichte, ähnlich verhält es sich auch mit der irdischen Lebensgeschichte Christi. Das Nähere gehört nicht hieher.

wir da nicht sagen dürfen: wenn ohne Ueberschreitung der ursprünglichen göttlichen Idee der Menschheit, vielmehr in ausdrücklicher Verwirklichung eines ewigen göttlichen Vorsatzes (V. 23.) Menschenkinder dem Bilde des Sohnes Gottes so gleichgestaltig werden sollen, daß zwischen ihm und ihnen kein anderer Unterschied bleibt als der des Erstgebornen unter seinen Brüdern, dann muß es auch der Idee des Gottessohnes wesentlich sein, den nach Gottes Willen gestalteten Menschen zu gleichen, also das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit zu sein? Denn ein Gottsein, das im Unterschied und Gegensatz zum Menschsein das Wesen seiner Person ausmachte, wäre und bliebe doch für solch' eine brüderliche Gleichheit zwischen dem Gottessohn und den Menschenkindern ein Hinderniß, nicht minder groß und unübersteiglich, als es einer etwaigen Gleichheit zwischen den Menschen und Gott dem Vater im Wege stände (vgl. 1 Tim. 6, 16.).

Zu dem gleichen Resultat gelangen wir, wenn wir das Verhältniß des Leibes zum Geiste des Sohnes Gottes in's Auge fassen. Der Leib ist, wie sich nicht leugnen läßt, dem Geiste nicht bloß äußerlich angethan, gleichsam ein Kleid, das man beliebig an- und ausziehen kann, sondern er steht mit ihm in der allerengsten und innigsten organisch-dynamischen Verbindung. Ganz besonders gilt dieß von dem geistlichen Leib. Den seelischen Leib haben wir von unsern Eltern überkommen; Seele und Leib sind etwas Gegebenes, eine Voraussetzung, welche jeder Mensch vorfindet. Sodann ist auch dieser Leib der Eitelkeit, wie alles, was auf dieser Erde ist, unterworfen. Die Seele selbst trägt von Haus aus die Potenz der Fleischlichkeit in sich, und Seele und Leib erbauen sich darum gemeinsam, so aber daß der Leib das zwar nicht adäquate, aber dennoch immer ein Abbild der Seele, die Erscheinungsform derselben ist. Theils darum, theils weil der gegenwärtige Leib wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengesetztes Ganze ist, ist er von der Seele trennbar. Der Leib ist zwar nicht äußerlich zur Seele hinzugekommen, aber dennoch aus Stoffen erbaut, die

dem innersten Wesen derselben nicht entsprechen. Das ist der Grund, warum der Ap. (2 Kor. 5, 4.) sagt: „Dieweil wir in der Hütte sind, seufzen wir und sind beschweret.“ Ganz anders wird es sich mit dem geistlichen Leib verhalten. Zwar der Baustoffe, aus welchen er gewoben wird, kann auch er nicht entbehren, aber diese Baustoffe sind die Herrlichkeit, welche Geist und Leben ist. Und ferner ist dieser Leib in keiner Weise etwas von Außen zum Geiste Hinzugekommenes, nicht etwas ohne unser Zuthun Ueberkommenes, sondern er ist das freie Product des Geistes. Nur was aus der Freiheit stammt, hat einen absoluten Werth. Der Mensch ist dazu berufen seine leibliche Voraussetzung aufzuheben und zu negiren und sie in freier persönlicher Weise zu setzen. Die geistliche Persönlichkeit ist alles durch sich selbst und demnach auch wieder ganz und gar durch die Gnade und Kraft Gottes. In dem Werden der geistlichen Persönlichkeit concurrirt ebenso die Freiheit des Menschen, wie die Wirksamkeit des hl. Geistes. Ein solcher geistlicher Leib in seiner Vollendung ist mithin das Product des Geistes. Dieß ist jedoch nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Geist in sich selber eine leibliche Bestimmtheit, ein Princip der Leiblichkeit hat. Somit ist der Leib die vollkommen adäquate Erscheinungsform des Geistes; er spiegelt sich ganz und gar in ihm ab, es ist nichts im Geiste, was nicht im Leibe offenbar würde.

Wenden wir nun diese Sätze auf die Leiblichkeit des erhöhten Christus an, so ergibt sich zuerst, daß er sie unmöglich wie ein fremdes Gewand angezogen haben kann. In einem solchen Leibe würde er sich nicht nur beschwert fühlen, sondern Geist und Leib würden, weil nicht von Haus aus in ihrem Princip verwandt und homogener Natur, entweder gleichgültig nebeneinander hergehen und die Einheit beider Bewegungen etwa auf einer prästabilirten Harmonie beruhen, eine Annahme, welche der Bedeutung des Leibes und seinem Verhältniß zum Geiste schlechthin widerspräche. Auch wäre der Herr nicht wahrhaft unser Bruder, wenn Geist und Leib nicht in der gleichen organisch-dynamischen

Verbindung stünde wie bei den Seinigen. Oder es würde ein unauflöslicher Widerspruch, ein ungeheurer absolut peinlicher Zwiespalt in sein Selbstbewußtsein gesetzt, da sich Wesen und Form schlechthin widersprächen, denn seinem Wesen nach wäre er göttlich und absolut, seiner Form nach endlich, menschlich, kreatürlich. Jene, wie diese Annahme ist unmöglich. Wir sind daher genöthigt, seine leibliche Form als eine seinem Geiste immanente zu betrachten. Aber wann ist denn dieses Princip der Leiblichkeit — (man erlaube diesen Ausdruck) — in seinen Geist gekommen? Etwa damals, als er Fleisch wurde, in dessen Folge er nun in verklärter Leiblichkeit existirt? Allein diese Annahme verwickelt uns in eine neue Schwierigkeit, da sich der erhöhte Christus unmöglich identisch wissen könnte mit dem Vorweltlichen, wenn der Logos reiner Geist gewesen sein soll. Er fände sich jetzt als einen leiblich bestimmten, und das ist eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, mithin eine specifische Bestimmtheit des Geistes, weil alle Functionen desselben, wenn der Leib eine Bedeutung für ihn haben soll, durch den letzteren vermittelt sind. Die Zuständlichkeit seines Selbstbewußtseins ist mithin von der seiner Präexistenz absolut verschieden, und es fragt sich daher sehr, ob er sich als denselben wissen könnte, welcher er früher war. Die leibliche Bestimmtheit wäre für ihn etwas absolut Neues, sie würde eine absolute Scheidewand zwischen jetzt und früher bilden, die er nicht transcendiren könnte, um sich in seine frühere Existenzweise zu versetzen. Sollte sie aber möglich sein, so würde er sich im Vergleich mit seiner früheren absoluten Geistigkeit einer kreatürlichen Endlichkeit und Beschränktheit unterworfen fühlen und wissen, die ja nach der gangbaren, aber irrthümlichen Ansicht, da vorhanden sein soll, wo der Geist in der Form der Leiblichkeit existirt. Wir gelangen mithin auch von diesem Standpunkt der Betrachtung zu dem gleichen Resultat, das wir eben genannt haben. Der Herr würde als Lohn seines Gehorsams im Vergleich mit seiner frühern absolut geistigen Existenzweise bei seiner Erhöhung in eine

stets fortdauernde leidentliche Zuständlichkeit, in eine Beschränktheit versetzt worden sein, die sich fortwährend in seinem Selbstbewußtsein als eine Bürde und Fessel reflectiren müßte und ihn nie mehr zu jener absoluten Klarheit gelangen ließe, die er vor der Welt hatte. Das ist nun aber schlechterdings unmöglich. Vielmehr hat er die völlig gleiche Herrlichkeit ohne irgend einen Abbruch und ohne alle Veränderung seines geistigen Wesens zurückempfangen und so bleibt denn nur die Annahme übrig, daß er in der Herrlichkeit schon die absolut reine und vollkommene menschliche Gestalt hatte, wie nach seiner Erhöhung. Nur in einer Hinsicht wird sich diese von jener unterscheiden. Es werden die Merkmale seines Todes an seinem in ewiger Klarheit leuchtenden Leibe als die Siegeszeichen seiner Liebe sichtbar sein. Nun erst erklären sich auch jene Worte vollständig, daß die ganze Fülle der Gottheit in ihm leiblich wohnt. Dieses Prädicat deutet den Charakter, die Beschaffenheit jener Fülle der Gottheit an. Obgleich sie wie in Gott Geist ist, so trägt sie dennoch das Princip der Leiblichkeit in sich, das sich in einer ihr entsprechenden Existenzform darstellt.

Die Bestreitung dieses Resultates geht von einer nichts weniger als schriftgemäßen Anschauung der Leiblichkeit überhaupt aus. Die Begriffe Leiblichkeit, Unvollkommenheit und Beschränktheit werden als correlate betrachtet. Wir haben keine andere Vorstellung als die von unserer fleischlichen Leiblichkeit, sie beherrscht unser Denken und wird unwillkührlich auch auf die geistliche Leiblichkeit übergetragen. Das ist der Grundirrthum, daß man Fleischlichkeit und Leiblichkeit verwechselt. Die Fleischlichkeit ist eine Leiblichkeit, die aus dem Wesen dieser der Eitelkeit unterworfenen Welt herausgeboren ist. Die Leiblichkeit der Verklärten ist ihrem Wesen und Princip nach der Herrlichkeit, welche Geist und Leben ist, homogen. Erwägen wir nun, daß der Sohn Gottes die ganze Fülle der Gottheit, den Geist ohne Maß besitzt, daß sein Geist in absolut-ethischer Lichtesklarheit das Princip seiner Leiblichkeit ist, so wird sie keine Beschränkung

des Geistes, sondern vielmehr die absolut adäquate Erscheinungsform desselben, die Urform und der Urtypus aller Schönheit, die absolute Idealität der menschlichen Gestalt sein [1]). Der Geist Christi erfährt schlechterdings keine Hemmung vom Leibe, sondern dieser ist eins mit dem Geiste, einwesig, wie Gott als absoluter Geist einwesig ist. Die Leiblichkeit ist schlechthin zurückgenommen in den Geist, wie der Geist schlechthin reflectirt im Leibe. Sein ganzes Leben ist daher absolute Freiheit und Harmonie, absolute Schönheit und Herrlichkeit.

Wir berühren schließlich nur noch einen Punkt. Wenn man die himmlische Gottmenschheit Christi leugnet, so ist man genöthigt, den Sündenfall als ein überaus glückliches Ereigniß zu betrachten. Das steht nach der orthodoxen Lehre fest, daß ohne denselben der Sohn Gottes nicht Mensch geworden wäre, da der Mensch keiner Erlösung bedurft hätte. Er würde mithin nimmermehr unser Fleisch und Blut angenommen haben, wir könnten uns nicht rühmen, daß er unser Bruder geworden sei, wir dürften uns nicht freuen, daß wir in ihm hoch über alle Kreatur, selbst über die Engel erhöht werden sollen. Jene überaus innige Verbindung mit ihm, wie die des Leibes mit dem Haupte u. s. w., würde nicht stattfinden. Als zweite Hypostase stünde er in unendlicher Höhe über den Menschen und zwischen ihm und ihnen wäre eine unübersteigliche Kluft befestigt. Der Sündenfall wäre die alleinige Ursache, daß er aus dieser Höhe sich herabgelassen und durch seine Menschwerdung in eine bleibende Verbindung mit ihnen eingegangen, ja ihr Bruder

---

[1]) Schelling a. a. O. IV. 25. „Einen unendlichen Inhalt, also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint, einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe der Kunst. Gott ist keineswegs ein Gegensatz der Endlichkeit und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht, und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat."

geworden wäre. Mit Unrecht würde den erstgeschaffenen Menschen der Vorwurf der Uebertretung des göttlichen Verbotes treffen, sie wäre ja die Ursache unseres Heiles. Das Verbot Gottes könnte nicht ernstlich gemeint gewesen sein, der Sünde würde ihr Stachel ausgebrochen, ja sie wäre von Gott selbst gewollt und absichtlich herbeigeführt worden, da nur auf diesem Wege sein Rathschluß verwirklicht werden konnte. In der That! wir hätten alles Recht, mit Augustin auszurufen: o felix culpa, quae talem redemptorem meruisset!

Anhang. Zur neueren Geschichte dieser Lehre.

Die Geschichte dieser Lehre würde eine eigene Schrift erfordern; wir beschränken uns hier auf einige Mittheilungen aus der neueren Zeit. In der frühsten Zeit der Kirche finden sich die Keime derselben bei all' den Kirchenvätern, welche lehren, daß der unsichtbare Gott sich in seinem Ebenbilde oder Sohne geoffenbart habe, weil seine Erhabenheit und Majestät zu hehr sei, als daß er unmittelbar mit den Geschöpfen in Verbindung treten könne. In seinem Sohne, welcher von ihm ausgegangen sei, habe er sich zu denselben herabgelassen. Wir nennen nur folgende Kirchenväter aus dem zweiten und dritten Jahrhundert: Clemens von Rom, im ersten Brief an die Korinth. c. 33. 35. 36; den Hirten des Hermas. Vis. 3. 3; den Brief an Diogenes, c. 8. 9; — Justin Martyr. Dial. c. Tryph. 60. 127. u. s. w. Nach Justin c. 128. trug der Logos die Potenz der Menschwerdung, der Leiblichkeit in sich; Theophilus ad. Autol. I. 2; Irenäus adv. haeres. lib. IV. c. 5. 20., besonders IV. 6. 6; wo er den Sohn das Sichtbare des Vaters und IV. 2. 2., wo er ihn das Maß des Vaters nennt; Clemens von Alexand., Strom. 6. 801; Paed. I. 2. 99. I. 7. 132. Cohort. ad. Graec. c. 10. p. 86. Er bezeichnet ihn geradezu als das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Vaters, Strom. V. 6. fin. Das Gleiche lehrt auch Tertullian, adv. Marc. II. 27. (vgl. des. op. ed. Semler II. 250. V. 41.), ja er erkennt auch eine Gestalt des Sohnes Gottes an, adv. Prax. c. 7. — Novatian, de Trinit. c. 18. 22. Sogar bei Origenes kommen noch ähnliche Andeutungen vor, so wenn er Gott den Ueberseienden, den über alles Sein Hocherhabenen nennt, contr. Cels. VI. 62. 64. In Joan. Com. T. I. 22. XIII. 3. 21; de Martyr. p. 307; den Sohn aber als das bestimmte concrete Sein bezeichnet, c. Cels. VI. 64; de princ. I. 3. 5; in Joan II. 18. u. s. w.

Für die weitere Entwicklung dieser Lehre bis zum achtzehnten Jahrhundert verweisen wir auf Dorner, Lehre von der Person Christi I. 1002 ff. II. 636. 806. 854—866. Vgl. daselbst auch die Bemerkung, daß diese Ansicht besonders scharfsinnig vertheidigt wird von dem noch jetzt in England in hohem Ansehen stehenden Verfasser der Glory of Christ as God man. In three discourses von J. Watts. Lond. 1746. Vgl. fr. Dorner II. 870. 925. Dorner beurtheilt diese Lehre sehr mild und hat an ihr nur auszusetzen, daß es unbegreiflich bleibe, wie eine so vollendete Seele nach der Incarnation nicht eine bloße doketische Entwicklung habe; auch ruhe die ganze Theorie auf der Voraussetzung eines sehr äußerlichen und zufälligen Verhältnisses zwischen Leib und Seele. Beide Bemerkungen treffen unsere Darstellung nicht von ferne.

In Deutschland wurde diese Lehre am ausführlichsten von J. W. Petersen, das Geheimniß des Erstgebornen aller Kreaturen, 1711. dargestellt. Eine genauere exegetische Begründung ist in der damaligen Zeit nicht zu erwarten. Seine Argumentation geht von einzelnen biblischen Aussagen aus, die aber nicht in ihrem innern Zusammenhang betrachtet werden. Wir führen nur einige Sätze an. So heißt es in der Vorrede: was ein Haupt der Gemeine ist, das muß mit den mystischen Gliedern der Menschen einige Gemeinschaft haben, die pure Gottheit aber kann nicht ein Haupt solcher mystischen Glieder sein, darum wird in Kol. 1 nicht von der puren Gottheit gehandelt. S. 2: Gott kann in seiner puren unendlichen Gottheit weder gebildet noch gesehen werden, aber Gott ist in Christo sichtbar worden und darinnen ist sein Name und Angesicht und dieser Sohn ist das Ebenbild seines Vaters, also daß, wer den Sohn siehet, den Vater siehet, und wer nach ihm gebildet wird, nach Gott gebildet ist. Wenn dann der erste Mensch ein Bild ist, das dem Ebenbilde Gottes gleich ist, so muß auch das Original dem Abbild gleich sein und das Menschliche in sich haben, nach welchem der Mensch gebildet ist. S. 3: Der Sohn Gottes, Gott das Wort, Jesus Christus, heißet nicht darum der Anfang der Kreatur Gottes, weil er zuerst unter den Kreaturen geschaffen wäre. Das sei ferne. Er gehöret nicht unter die Zahl derselben, sondern durch ihn sind alle Kreaturen gemacht und durch ihn haben sie ihr Wesen und Anfang. Wenn gleich tausend Welten und Zeiten vor dieser Zeit und Welt gewesen wären, so wären sie doch alle durch Christum den Gottmenschen erschaffen worden, indem er allezeit der Anfang, das Princip aller Dinge bleibet. S. 4: Von der puren Gottheit, die mit keinem Dinge zu vergleichen ist, kann nicht wie vom Erstgebornen gesagt werden, daß sie den Vorzug oder Vorgang in allen Dingen habe, Kol. 1, 18. (S. 7.) S. 65: „Also und dergestalt ist der hochgelobte Sohn Gottes, insoweit er in und wegen der himmlischen Wesenheit und Menschheit der Erstgeborne heißet, der Anfang der Kreaturen Gottes und ist nicht eine

Kreatur, als durch welchen alle Kreaturen geworden sind und gehet mit seiner Kraft durch alle Kreaturen und erhält sie durch seinen allmächtigen Geist, der in allen ist und führet sie endlich alle (?!) wieder zu sich und durch sich in Gott, der alles in allen ist, wenn das Spiel seiner Weisheit und Allmacht, welches er mit den Kreaturen spielet, zu Ende ist und das Ziel erreichet hat." Es ist nicht zu leugnen, daß Petersen manchen tiefen Blick in diese Lehre gethan hat.

Besonders ist hier der tiefsinnige fromme Oetinger als der Begründer der Lehre von der Gottmenschheit Christi zu nennen. Er hat sie zwar nicht systematisch dargestellt, dennoch ist leicht zu erkennen, wie alle seine darauf sich beziehenden Aeußerungen auf einer biblisch ziemlich allseitig begründeten Erkenntniß ruhen. Seine Grundvoraussetzung: „Die Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes mit der Kreatur" weist darauf hin, daß er eine höhere Ansicht von der Leiblichkeit hat als der Spiritualismus, gegen welchen er ebensowohl wie gegen den Materialismus kämpft. Beide sind Abwege von dem biblischen Realismus, nach welchem Gott von Anfang an sich in seinem Sohne in geistleiblicher Gestaltung offenbarte. Diese geistliche Leiblichkeit ist Grund und Ziel der Offenbarung Gottes. Wir beschränken uns auf die Mittheilung einiger seiner Aussprüche über diese Leiblichkeit. Bibl. Wörterbuch, 1776. S. 429: „Das Urbild des Menschen hat Gott in seiner ursprünglichen Weisheit, welche das sichtliche Ebenbild Gottes ist, ersehen. S. 213: Die Weisheit hatte eine Form, Figur und Gestalt, sie war das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. S. 132: Gott ist als Geist unsichtbar; die Weisheit aber ist sichtlich; sie hat eine Leiblichkeit von den sieben Geistern. S. 143: Der Sohn Gottes war der erste Adam, also Mensch vom Himmel. Also gibt es eine himmlische Menschheit, darum heißt er der Eingeborne und Erstgeborne. Die himmlische Menschheit ist es, die wir nicht verstehen, 1 Kor. 10, 4. S. 187: Sie ist das, was der zweite Adam vom Himmel gebracht hat, nämlich die himmlische Menschheit dessen, der zugleich im Himmel und auf Erden ist Joh. 3. Die Weisheit oder das Wort von Anfang hat einen Anfang durch eine Geburt, die wir aber nicht concipiren oder fassen können. Daß er Vater, Sohn und Geist heißt, das kommt von der Offenbarung seiner selbst, man mag es eine Geburt heißen oder nicht. Das Wort von Anfang ist das Eine, da alles inneliegt, geistlich und leiblich. S. 537: Gott hat sich in Christo körperlich herabgelassen, dieß ist der Philosophie und Theologie Aergerniß und Thorheit. Die Grundwahrheit der hl. Schrift ruhet darauf. S. 470: Die Präformalisten und Schwenkfeld haben gar zu menschliche Abbildungen und setzen die Kreatur in Gott hinein, bildlich präformirt. Hier kann man einen Anfang in Gott denken, wie es heißt: Das Wort war im Anfang bei Gott. Gott schafft durch den Odem seines Mundes im Anfang und aus dem Anfang, der in der Weisheit

liegt, er gebiert erstlich sein Wort in sich; so lange es in Gott ist, ist es ohne Kreatur; wann es bei Gott heißt, so ist schon ein Anfang, eine Umblickung seiner selbst, in sich selbst. Dieser Anfang ist ein Inbegriff aller Kräfte; da sind die sieben Geister als willkührliche Modi, die sich Gott gibt zur Kreatur. Gott ist frei von allem kreatürlichen, und doch faßt sich die Freiheit Gottes im Entziehen, in der Attraction zur Formung von Kräften, zur Individualität der geschaffenen Ideen. Gott in seiner Tiefe ist ohne Natur; Gott in der Offenbarung seiner Tiefe nimmt Natur an sich in dem Worte von Anfang. Gott konnte die Offenbarung seiner selbst nicht in's Werk setzen ohne diese geistliche ewige Natur. S. 347: Christi himmlische Menschheit, die er als Herr vom Himmel hatte, war schon bei den Israeliten unsichtbar zugegen, diese tranken schon von dem Felsen, der als Wasser mitfolgte. Als seine himmlische Menschheit in Maria kam und er geboren wurde, so hat ihn Gott geringer gemacht als die Engel; er hat ihn der Plumpheit des Fleisches unterworfen. Vgl. fr. S. 132. 215. 225. 407; Auberlen, die Theosophie Oetingers. S. 236 ff. Dorner a. a. O. II. 1022. und dessen Bemerkung S. 1037: „Wie fremd und ungewohnt lauten solche Worte im 18. Jahrhundert und wie ähnlich sind sie andererseits den Stimmen aus der ältesten Christenheit und der Reformationszeit."

Den gleichen Grundgedanken begegnen wir bei Ph. Matth. Hahn. Vgl. des. Schrift über Gottes Dreieinigkeit und von der Versöhnung 1779, wieder abgedruckt in einer Schrift mit dem wunderlichen Titel: Drei einfache Grundbegriffe der ältesten und einzig ächt gebliebenen Freimaurerei. (Breslau 1822.) Es heißt daselbst S. 13: „In Gott ist ein dreifaches Leben und eine dreifache geistliche Ichheit. Aus diesen drei verschiedenen Kräften und ursprünglichen Lebensquellen, die mit ihm gleich ewig sind, hat Gott ein mittleres, gemildertes Lichtwesen, welches an allen seinen Kräften theilnimmt, ausgesprochen, welches der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens ist, das himmlische Menschenbild in dem auswendigen Glanz der Gottheit." S. 3: Die erste Person der Gottheit ist unsichtbar und macht sich durch die zweite und dritte den Geschöpfen äußerlich und innerlich offenbar. S. 15: Der Eingeborne ist mit dem Vater im höchsten Verstand gleichwesig und gleichewig, weil er der vollkommenste Spiegel der Gottheit ist. Dieser ist nun durch die Vereinigung mit der himmlischen Menschheit der Erstgeborne alles Geschöpfs worden, als Gott eine himmlische und irdische Welt zu schaffen sich vorgesetzt. S. 8: Der Erstgeborne wurde als urbildlicher Gottmensch von Ewigkeit geboren, hernach aber wurde er Fleisch, indem er, oder vielmehr der unsichtbare Gott durch ihn, den gesalbten Gottmenschen in der Maria durch den hl. Geist zeugete. Der war einestheils aus dem Wesen des Erstgebornen, anderntheils aus dem Fleisch

und Wesen der Maria." In dess. Fingerzeig zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi 1778. S. 73 ff. sagt er: „Der Sohn der Liebe ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes Kol. 1, 15. Das Urbild der Menschheit, wonach die Menschen erschaffen worden 1 Mos. 1, 27.; der aus dem Vater zuerst Geborne alles Geschöpfs. Der sichtbare Gott, der das ganze verborgene Wesen des Vaters sichtbar ausdrückt; der Anfang der Schöpfung Gottes Offenb. 3, 14. Der Abglanz seiner Herrlichkeit, die geistlich leibhafte und geistlich sichtbare Gestalt des verborgenen, unbegrenzten und allervollkommensten Wesens Gottes, der alles, was aus dem Unsichtbaren zur Sichtbarkeit kommen sollte, als die ewige Weisheit Sprüch. 8., als einen vorgezeichneten Riß eines Baues nach aller Zusammenfügung der Dinge unter ein Haupt in sich trug und übersahe; in welchem also alles schon bei seiner ewigen Geburt aus dem Vater sein ursprüngliches Wesen erhalten hat, was in den Himmeln und auf Erden ist Kol. 1, 16. 17. Er war das Wort Joh. 1, 1., oder vielmehr derjenige, der hernach durch sein mächtiges Wort alles erschaffen hat, und alle Offenbarungen Gottes geschahen durch ihn. Gott sah ihn auch in seiner zukünftigen Menschwerdung nach allen Ständen seiner Erniedrigung und Erhöhung und in demselben alle Menschenkinder nach den Ordnungen ihrer Verherrlichung. Er sah in ihm alle Wege, die Zeit unserer Hervorkunft aus dem Unsichtbaren, den Ort unseres Aufenthaltes nach unsern äußerlichen Umständen, Glaubenslauf, gesellschaftlicher Verbindung mit Andern, die zu unserer Erniedrigung und Erhöhung etwas beitragen werden." Vgl. auch dess. Betrachtungen und Predigten 1847. S. 203. u. s. w. Hieher gehört noch Michael Hahn, der bekannte Gründer der Gemeinschaft der Michelianer in Würtemberg, welcher in seiner Schrift: Briefe über die Offenbarung Gottes S. 212, 295. 326. 337 ff. u. s. w. die Gedanken Oetinger's und P. M. Hahn's popularisirt hat. Neues bietet er nicht dar. Das Gleiche gilt auch von J. J. Wirz, vgl. dessen Biographie, 1862. S. 158 ff.

Man ist geneigt, die Lehre von der Gottmenschheit Christi als eine specifisch theosophische zu betrachten. Dagegen spricht indessen, daß sie sich auch bei solchen Theologen findet, deren Anschauung eine durchaus nüchterne ist. Lavater spricht sich über dieselbe in seiner Schrift: Aussichten in die Ewigkeit II. 13 ff. in lehrreicher Weise aus: „Es dünkt mich, daß man gemeiniglich ganz unrichtig urtheile, wenn man die Gleichheit des Menschen mit Gott nur in einige wenige Aehnlichkeiten des Gemüths setzen will. Die Seele allein ist so wenig der Mensch, als es der Körper allein wäre. Und die Schrift betrachtet den Menschen nie bloß von der Seite des Geistes, ausschließender Weise; sie sondert das nicht, was Gott so genau zusammengefügt hat, daß der Mensch aufhören würde ein Mensch zu sein, wenn eines seiner gleich

wesentlichen Theile auf die Seite gesetzt würde. Diese Vorbereitung vorausgeschickt, kann ich mich nicht enthalten, ihnen einen Gedanken zu sagen, den ich um so viel ungescheuter sagen darf, weil er von den ältesten Kirchenvätern nicht selten vorgetragen worden. Jesus ist der Erstgeborne vor aller Kreatur. Er war vor Abraham; es ist sehr wahrscheinlich, daß er der Engel gewesen ist, der so oft den Frommen der ersten Zeit erschienen. Er wird in den Schriften des A. T.'s ohne Bedenken der Gott Israels, der Herr, und im N. T. offenbar Gott genannt. Dieser Gott Israels nun, dieser Engel des Bundes, dieser Messias hatte bei allen seinen Erscheinungen eine menschliche Gestalt. Nach diesem Ebenbilde Gottes, glaube ich, ist Adam gestaltet worden. Adam war eine irdische Copie des himmlischen, dem himmlischen so ähnlich, als es die Natur verschiedener Stoffe zuließ, deßwegen hauptsächlich hieß Adam und seine Nachkommen ein Bild Gottes. Er verlor durch die Sünde physischer Weise sehr viel von seiner Aehnlichkeit mit Gott oder dem Sohne Gottes; aber überhaupt hatte er doch die äußerlichen Hauptzüge von seinem Urbild und immer noch die Anlage zu der innern und äußern Gleichförmigkeit zu diesem Bilde erneuert, diesem himmlischen Urbild wieder gleichförmig zu werden. Das ist die moralische und physische Bestimmung des Menschen. Auf diese Weise wäre die menschliche Natur eine Copie der himmlischen Menschheit. Aehnlich auch in s. Schr. Pontius Pilatus, II. 42. 108.

In eigenthümlicher, wenn auch nicht haltbarer Weise, sucht mein theurer, seliger Freund Chr. G. Barth in s. Schrift: Der Engel des Bundes, Sendschreiben an Schelling, 1845 (vgl. auch die Brandt'sche Schullehrerbibel zu Joh. 17, 5.) einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zu gewinnen. Der Unterschied heißt es S. 20. zwischen Gott und der Kreatur ist ein absoluter. (S. 26.) Nach dem Sprachgebrauch der hl. Schrift (?) ist mit dem Logos Joh. 1, 1. nie etwas anderes bezeichnet als das Unerschaffene, Zeitlose im Sohne. Allein es sind nach Johannes drei verschiedene Perioden oder Zustände des Logos zu unterscheiden. Joh. 1, 1—9. redet er von ihm als dem ewigen Sohne Gottes und der Wirksamkeit in der Welt. Mit V. 10. beginnt ein zweiter Abschnitt, welcher von seinem zeitlichen, innerweltlichen Sein redet. (S. 28.) Er war in der Welt als ein Theil der Welt, und da die Welt geschaffen ist, so war er in der Welt als Geschöpf. Der Logos hatte sich nämlich schon vor seiner Menschwerdung mit dem Ersten aller Geschaffenen persönlich verbunden, und als solcher wird er das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborne aller Kreatur genannt. Er ist ein Geschöpf, aber der Erstgeschaffene von allen Geschöpfen, da eine Gestalt nur einem Geschaffnen zukommen kann. Er war der vollendete Ausdruck der Herrlichkeit Gottes, der erste und herrlichste Engel, mit dem Gott im Logos persönlich eines, er ist der Engel des Bundes oder An-

gesichts. Es ist kaum nöthig auf die Mängel dieser Theorie aufmerksam zu machen. Vgl. dagegen Stier, Reden Jesu. V. 476 ff.

Andeutungen über ein solches Gott und Welt vermittelndes Verhältniß Christi kommen in neuerer Zeit ziemlich häufig vor. So sagt Fr. v. Meyer, christliche Glaubenslehre. S. 86: „Christus, derselbe, der als Mensch auf Erden erschien, ist die ausgesprochene Figürlichkeit (Anschaubarkeit) Gottes, in welcher der Grund aller Form, in welche die Idee aller Gestaltung, die Kräfte der ganzen Schöpfung gelegt sind. In ihm — durch ihn ist alles geschaffen, denn er ist der Vermittler aller Kreatur. Der Sohn ist die Begreiflichkeit des Unendlichen, er ist die erscheinende Gottheit. Daher sagt der Ap. 1 Kor. 10, 4. 9., daß Christus mit den Israeliten in der Wüste gewesen sei. Er war der Engel des Herrn, der selbst der Herr (Jehovah) ist." Eine ganz ähnliche Aeußerung Stier's haben wir schon früher angeführt.

Auch Beck unterscheidet drei verschiedene Zustände Christi. Er sagt: Christl. Lehrwissenschaft I. 95: „die Erscheinung Christi in menschlicher Gestalt und Lebensweise ist nur in Folge seiner Selbstverleugnung etwas in der Welt von ihm angenommenes; vor der Erscheinung aber existirt er in Gottgleichemsein und in Gottes Gestalt; vor aller Zeit ist er gottinnerlich, in wesenhaft göttlicher Selbstständigkeit." Hieher gehören auch die Worte Martensen's a. a. O. S. 105: Gott liebt sich selbst in seinem Sohne, aber durch die Schöpfung und Menschwerdung wird das Verhältniß zwischen dem Vater und Sohne nicht nur ein Verhältniß des Gegensatzes zwischen Gott und Gott, sondern ein Verhältniß des Gegensatzes zwischen Gott und dem Erstgebornen aller Kreatur, zwischen Gott und dem Gottmenschen, zwischen dem Vater und Christus. A. Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl I. 180. „Es liegt im Wesen Gottes, sich gottmenschlich zu offenbaren. Ein Gottmensch kann durchaus nicht erst durch die hereingekommene Sünde nothwendig geworden sein — es wäre ja sonst die Sünde etwas Gutes; es wäre ja durch sie ein Höhepunkt der Vereinigung Gottes und des Menschen erreicht, der ohne sie nicht erreicht worden wäre." J. P. Lange, Christl. Dogm. II. 209: „Es wäre idee- und lebenswidrig, zu denken, der ewige Gottessohn habe sich im Lauf der Zeit für immer mit einer Zufälligkeit (der menschlichen Natur) behaftet, oder eine pur historische, seinem ewigen Wesen nicht entsprechende Form angethan. — Wenn Christus nach seiner Auferstehung ewig der Gottmensch bleibt, so muß er nach dem ideal-realen Grunde seines Daseins in der göttlichen Bestimmung ewig schon der Gottmensch gewesen sein. Der Gottmensch ist die Grundform der ewigen Selbstanschauung des Vaters in dem Sohne." Und H. Plitt a. a. O. I. 373: „Es hat seine vollkommene Wahrheit, daß nicht durch die Menschwerdung, wie sie wirklich stattgefunden hat, etwas Fremdes, schlechthin Neues, also

Zufälliges in das Wesen und Leben des Logos, damit aber der Gottheit überhaupt könne hineingekommen sein. — So muß Gott, soll er anders auch nur in einer Hypostase Mensch werden können, in anderem Sinne eben in dieser Hypostase schon Mensch sein." Vgl. fr. Schöberlein. Ueber das Wesen der geistl. Natur. Jahrb. für deut. Theolog. 1861. Bd. 6. S. 10.

Eine ähnliche Anschauung kommt auch bei Philosophen vor. So bemerkt A. v. Schaden, Vorlesungen über das acad. Studium. S. 415: „Auch wir glauben, daß der Entschluß Christi zur Menschwerdung ein im höchsten Sinne freier genannt werden müsse. Aber dennoch scheint es uns, als wenn wir hinreichenden Grund zu der Annahme hätten, daß die Menschwerdung nicht bloß ein wie ein Deus ex machina hereinbrechendes Ereigniß gewesen sei, sondern daß sie sich mit Nothwendigkeit auf ein mit der Schöpfung schon gesetztes Verhältniß beziehe und durch den Grad der Versunkenheit bedingt gewesen ist, in den wir successiv verfallen waren." Und Conradi a. a. O. S. 260: „Somit erscheint aber die Menschheit Christi nicht bloß als assumirt, von Außen angenommen und zu seiner Persönlichkeit hinzugekommen, sondern als dieser ursprünglich und von Haus aus eigen. Denn wäre sie bloß angenommen worden, so hätte sie auch vor dem Rückgang jener in ihre wahre Gestalt und ursprüngliche Form wieder abgelegt werden müssen. Ist sie aber nicht abgelegt worden, so folgt, daß sie auch nicht angenommen worden. Die menschlich-individuelle Form ist also die der Persönlichkeit Christi ursprüngliche und wesentliche. Sie ist die innere Gestalt der Persönlichkeit selbst, die sowohl ihr ursprüngliches Dasein bedingt, als das Resultat ihrer Entwicklung und Vermittlung mit sich selbst ist. Wenn also die Lehre von der Präexistenz Christi und seiner Himmelfahrt in Einklang gebracht werden soll, so kann sie es nur so, daß die wesentliche Form der Persönlichkeit als innere Leiblichkeit betrachtet wird, welche als das Bleibende durch das ganze Dasein Christi hindurchgeht und folglich seiner Himmelfahrt sowohl vorausgesetzt ist, als in ihr und mit ihr sich erhält."

Auch K. F. Göschel, Beiträge zur specul. Philosophie vom Gottmenschen. 1838. sucht diesen Grundgedanken auf speculativem Wege zu gewinnen. Wir beschränken uns, unserem Zwecke gemäß, auf die Mittheilung einiger Aussprüche. So heißt es S. 61: „Wie der Staat in der Monarchie, so kommt auch die Menschheit nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben ist, welches selbst für sich ein Individuum ist: Denn aller Persönlichkeit liegt wesentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürsichsein des Subjects, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibes zu Grunde. Das Haupt ist mithin nicht allein Seele, sondern auch Leib. Ist die allen einzelnen Individuen und Personen zum Grunde liegende Persönlichkeit nicht wirklich,

nicht individuell, so würde auch weder den davon bedingten einzelnen Personen, noch der Menge derselben wirkliche Individualität und Persönlichkeit, folglich auch der Pluralität oder Menge nicht wirkliche Totalität oder Gesammtheit zugeschrieben werden können. Ist der Urmensch nicht, so ist auch der Mensch nicht; ist der Urmensch nicht Individuum, so ist der Mensch auch nicht Person. — Wie die Individualität der bindende Halt der Einzelnen ist, so ist es andrerseits die Persönlichkeit dieses Hauptes der Menschheit, welche die einzelnen Menschen durchdringt: und darum sind auch nur diejenigen Individuen lebendige Glieder der Menschheit, welche von diesem einzigen Individuum als dem Monarchen der Menschheit sich durchdringen, — personificiren lassen. S. 63: Eben darum kann aber der Gedanke diese Persönlichkeit des Individuums, weil sie der Persönlichkeit des Geschlechts und seiner Individuen *vorausgeht* und zum Grunde liegt, nur als Urpersönlichkeit, diese Menschheit Christi, weil sie die ganze Menschheit ist, nur als Urmenschheit begreifen. — Eben deßwegen geht dieses Individuum nicht aus der Reihe der Einzelnen, durch es vereinigten Individuen hervor, sondern ist *über* der Gattung und *vor* der Gattung, die es ebensowohl erst schafft, alsdann durchdringt, indem es in sie eingeht. Das Subject, welches die vielen Subjecte eint, muß ihnen ebensowohl voraufgehen als angehören. Dieses ist das absolute Subject: Das absolute Subject ist die Bedingung der moralischen Persönlichkeit des Menschengeschlechts. Als die *ganze Menschheit* selbst in Einem ist mithin der Mensch Christus Alles in Einem; Er erfüllet die ganze Menschheit in ihm selbst, ehe sie außer Ihm gesetzt ist und von Ihm erfüllet wird; Er ist die Menschheit, wir haben sie; Er ist sie ganz, wir haben Theil daran. — Als das Haupt der Gemeinde ist er nicht von der Gemeinde bedingt, sondern er bedingt sie, Er erhält sie und erlöset sie auch durch die Gemeinschaft mit ihm, so wie sie durch ihn geschaffen sind? Der Mensch ist wesentlich bedingter, endlicher Geist, seine Voraussetzung und Bedingung ist mithin der Urmensch, der Urgeist, der Gott-Mensch, oder die Einheit des absoluten und endlichen Geistes. Wiewohl dieser urpersönliche Ur-Anfang der Menschheit *zuvor* ist, so findet ihn doch der Gedanke, indem er auf das Prius zurückgeht, erst *hernach* am Ende seiner Entwicklung wieder ganz. — S. 72: Der Gott-Mensch ist der Absolute in sich selbst, dieß ist seine Offenbarung ad intra. Die Schrift sagt aber auch ferner, daß der Mensch den Herrn verherrliche, wiewohl dieser *für sich* schon verherrlicht ist: Der Mensch verherrlicht Gott, indem er sich von Gott verherrlichen läßt: dieß ist die Offenbarung des Gottmenschen nach Außen. Insofern erhält Christus als die Seele des Menschen seinen Leib allerdings erst von der Gemeinde, aber ohne daß darum sein individuelles Dasein, die Leiblichkeit seiner Seele, davon abhängig sei. S. 86: Wenn die Schrift und Kirche lehrt: Jesus ist Christus und Christus ist der Gottmensch; so ist damit schon

gesagt, daß Christus nicht aus der Menschheit, deren Heiland er ist, sondern aus seinem Gotteshimmel in die Menschheit gekommen ist. — Wie jeder einzelne Mensch über der ganzen Natur steht, so steht der Gottmensch über Menschheit und Natur; nur daß er eben darum der absolute Geist ist. S. 139: Das Wort ward Fleisch! Der Urmensch wird Mensch. Es ist zwar in dem göttlichen Wesen selbst wie das allgemeine Moment des Endlichen, so auch die Menschheit; aber diese ist die göttliche Menschheit, Urmenschheit. Die Aufhebung des Unterschiedes zwischen dieser Urmenschheit und der geschaffenen Menschheit konnte daher nur in dem Urmenschen bereitet werden, und auch in diesem nur unter der Bedingung, daß er auch geschaffener Mensch würde. S. 98: Wie der Gottmensch an und für sich, als unerschaffen, der vollkommene Mensch ist, so ist er auch im Fleische, als erschaffen, der vollkommene Mensch; wie er an und für sich die adäquate Gestalt Gottes ist, so ist er auch in seiner Erniedrigung die adäquate Knechtsgestalt, ein vollkommener Knecht. Damit ist nicht allein gesagt, sondern auch gethan, damit ist der ewige Gedanke zur Thatsache geworden, daß alle Menschen, als solcher, vollkommen sein können, wie ihr Vater im Himmel, als solcher, vollkommen ist; es ist ihnen auch eben dadurch die Macht gegeben Gottes Kinder zu heißen und zu werden." Vgl. auch Dorner a. a. O. II. 1143 ff.

Es ist auffallend, daß Philosophen die Leiblichkeit des vorweltlichen Christus anerkennen, während die kirchliche Theologie diese schriftgemäße Lehre perhorrescirt. So sagt auch Ch. H. Weisse, Philosophische Dogmatik. 1855. I. 501: „Christus heißt der Sohn Gottes oder besser Gott-Sohn, wiefern der durch die Zeugung aus Gott in ihn gesetzte Inhalt als Charakter, charaktervolle Bestimmtheit des göttlichen Wesens, zwar nicht in Eigenschaften besteht, welche unmittelbar dem leiblichen Auge des Menschen sichtbar sind, wohl aber in solchen, die eine geistige ätherische Leiblichkeit in sich schließen und denen in diesem Sinne, der Unsichtbarkeit des Vaters gegenüber, allerdings eine Sichtbarkeit höherer Art, solcher Leiblichkeit entsprechend, zugeschrieben werden kann, welches vermöge dieser seiner concreten und lebendigen Bestimmtheit auch in kreatürlichen Persönlichkeiten einer ebenbildlichen Ausprägung fähig ist." Fr. ist zu vgl. C. Ph. Fischer, die Idee der Gottheit. 1839. S. 112 ff. und: Grundzüge des Systems der speculativen Theologie. 1855. S. 368 ff. J. H. Fichte. die speculative Theologie. 1846. S. 312. H. Ulrici, Glauben und Wissen. S. 241. Nägelsbach, der Gottmensch. S. 274 ff. J. B. Hanne, Von den Grundelementen der christl. Gottesidee. Jahrb. für d. Th. 1857. S. 783 ff. und H. Pompper, Grundwahrheiten der Religion. S. 163 ff. Mehring, die Religions-Philosophie. 1864. S. 185.

Die Bestreitung dieser Lehre (vgl. Liebner, die christl. Dogmatik. 1849. I. 33 ff. Christliche Glaubenslehre, Calw. 1855. II. 186 ff.) trifft

entweder unsere Darstellung gar nicht, oder geht von einer Ansicht über das Verhältniß des Sohnes Gottes zu seinem Vater aus, welche in der hl. Schrift keine Stütze hat, oder beruht auf Mißverständnissen. Was Flörke, die Menschwerdung Gottes, in Rudelbach und Guerike, Zeitschr. für luth. Theol. 1854. S. 228. dagegen bemerkt: „In dieser Ansicht ist die widerlichste Vermengung des Geschichtlichen und Vorgeschichtlichen vollzogen, auf welche menschliche Geisteszuchtlosigkeit nur hat verfallen können; und ebenso zweifellos ist das Concretum geschichtlicher göttlicher Liebesthat als ewig nothwendiger Inhalt der Gottheit gesetzt, damit aber wiederum das Absolute bedingt und abhängig gemacht durch das Zeitliche. Die Ansicht mag sich gestalten, wie sie will, immer ist sie pantheistisch oder wird pantheistisch," verdient als eine Invective gegen ernste gläubige Männer, als eine, wie wir uns bisher überzeugt haben, irrthümliche Behauptung und als Eingebung eines übertriebenen orthodoxen Eifers, der keine Ahnung davon hat, daß die hl. Schrift unendlich viel reicher und tiefer als die Kirchenlehre ist, keine Widerlegung. Gründlicher sind, dem Anscheine nach, die Bemerkungen Philippi's a. a. O. IV. 363. gegen die Lehre von der Gottmenschheit des Logos. Die Erste: „wir hätten so den Logos als Gottmenschen schon vor der Menschwerdung des Logos," wäre nur dann „stichhaltig", wenn Philippi aus der Schrift nachgewiesen hätte, daß der Logos Mensch geworden sei, was, wie wir gezeigt haben, nirgends geschieht. Von eben so geringer Bedeutung ist die andere, S. 364: „Hiemit fiele zunächst die Nothwendigkeit der Menschwerdung dahin, denn in diesem präexistirenden Gottmenschen ist ja schon die Menschheit als unter ihrem Haupte in Einheit zusammengefaßt." Hier wird wieder von der schriftwidrigen Ansicht einer Menschwerdung aus argumentirt, während doch die hl. Schrift Hebr. 2, 14. nur sagt: „Dieweil denn die Kinder Blut und Fleisch gemein haben, ist auch er gleichermaßen desselben theilhaftig geworden, damit er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat." Durch das Fleisch und Blut sind die Kinder dem, der des Todes Macht hat, verfallen; der Herr konnte diesen Machthaber nur auf diesem Gebiet überwinden und mußte daher auch ihres Fleisches und Blutes theilhaft werden. Es wird ferner im Widerspruch gegen die hl. Schrift geleugnet, daß nach dem Rathschlusse Gottes in dem präexistirenden Gottmenschen ideell die Menschheit als unter ihrem Haupte in Einheit zusammengefaßt ist, denn das liegt ja in den Aussagen: „er ist der Erstgeborne aller Kreatur, es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen und hat durch ihn seinen Bestand" (vgl. Geß a. a. O. S. 246.) klar und bestimmt vor. Dieses Verhältniß, in welchem der erstgeschaffene Mensch unmittelbar stand, ist jedoch durch die Sünde gelockert worden und bedurfte daher einer Wiederherstellung. Wenn der Herr nicht ursprünglich dieses Haupt gewesen wäre, so hätte er es niemals werden

können. Gerade in diesem seinem unauflöslichen Verhältniß zur sündigen Menschheit liegt die Nothwendigkeit nicht seiner Menschen-, wohl aber seiner Fleischwerdung. Darum ist er von Anfang an das Lamm Gottes, hat die Erfüllung des Erlösungsrathschlusses durch die ganze Vorgeschichte hindurch eingeleitet, sich in Israel selbst voraus bezeugt und voraus dargestellt, bis er endlich, als die Zeit erfüllet war, in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde erschien (Röm. 8, 3.). Auf diese in seiner Liebe gegründeten Nothwendigkeit weist eben jene Hebr.-Stelle hin. Wenn Philippi S. 365. endlich noch einwendet: „Und so gelangen wir in der Weise des theosophischen Gnosticismus zu einem Urmenschen, der schon als solcher mit einer ätherischen Leiblichkeit, oder mit einem himmlischen Fleische bekleidet zu denken sein wird, für den dann aber nicht mehr die Annahme eines irdisch-materiellen Menschenleibes, sondern nur noch das Auftreten in menschlicher Scheingestalt sich schicken wird," so trifft diese Argumentation wiederum nicht uns, sondern die hl. Schrift. Der Sohn Gottes hat die fleischliche Natur des Menschen, wie sie jetzt ist, in ihrem ganzen Wesensbestand angenommen, also keine Scheingestalt. Philippi wird zugeben, daß nach der Lehre lutherischer Theologen (vgl. Thomasius a. a. O. II. 270.) in den Wiedergebornen unter diesem Gerüst des fleischlichen Leibes durch das im hl. Abendmahl empfangene Fleisch und Blut des Herrn der ewige, geistliche Leib der Herrlichkeit ausgestaltet wird. Wird denn dadurch, — und das folgt aus seiner Behauptung — der Leib des Menschen in eine Scheingestalt umgewandelt? Wenn nun aber in der fleischlichen Leibesgestalt des Wiedergebornen ein geistlicher Leib sich ausbildet — und wir müssen das behaupten, so gewiß eine erste Auferstehung stattfindet — soll es denn unmöglich sein, daß der Herr mit diesem geistlichen Leib in das Blut und Fleisch, dessen er theilhaft wurde, gekommen ist? Diese Annahme ist nicht weniger schwierig als wie die, daß der Logos, die zweite Hypostase, Fleisch wurde, aber auch dieses Mysterium läßt sich bis zu einem gewissen Grade aufhellen, wenn wir den Andeutungen der hl. Schrift über das Verhältniß des Fleisches zum Geiste nachgehen. Aehnlich verhält es sich auch mit der Bemerkung Dorner's a. a. O. II. 1152.: „Göschel's Urmensch vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität sein soll, führt offenbar, wenn er doch noch in der Zeit Mensch werden soll, zu einer doppelten Menschheit, einer himmlischen und einer irdischen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menschwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Prozesse schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Wesen doch wieder doketisch." Wir lassen an diesen Ausstellungen unberührt, was die Göschel'sche Christologie angeht, die wir lange nicht überall vertreten und beziehen uns auf das, was wir Philippi erwiedert haben. Dorner ist in dem gleichen Irrthum von einer irdischen Menschheit befangen. Ferner stellen

wir eine Depotenzirung des Logos entschieden in Abrede; er ist und bleibt auch in seiner Fleischwerdung der Sohn Gottes, welcher das vom Vater empfangene Leben selbstständig und quellenhaft in sich hat, wiewohl er in Knechtsgestalt war. Den Beweis für diese Behauptung werden wir in der zweiten Abtheilung dieser Schrift führen. Erst dann wird sich ergeben, wie irrthümlich die Behauptung ist, daß, weil die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Processe schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Wesen doketisch werde. Wir gehen eben von einer andern Anschauung der fleischlichen Natur des Menschen aus wie Dorner und Philippi, und betrachten die gangbare als eine nicht völlig schriftgemäße. Das christologische Problem wird erst dann seiner Lösung näher kommen, wenn man den Begriff des Fleisches gründlicher verstehen lernt.

Wenn es nach der hl. Schrift nicht geleugnet werden kann, daß der präexistente Christus eine geistleibliche Gottesgestalt hatte, so liegt die Vermuthung nahe, daß seiner Leiblichkeit eine Sphäre entsprochen haben wird, in welcher er ursprünglich war, ohne daß er aber an sie gebunden gewesen wäre, wie wir an unsere Behausung gebunden sind. Die hl. Schrift erkennt dieß vollkommen an. Der Herr betont es nicht nur wiederholt, daß er vom Himmel gekommen sei, sondern daß er auch wieder dahin auffahren werde, wo er zuvor war. Er selbst bestimmt diesen Himmel näher, wenn er seinen Jüngern verheißt, daß sie da sein werden, wo er ist, in seiner Herrlichkeit, die ihm sein Vater gegeben hat, denn ehe der Welt Grund gelegt ward Joh. 12, 26.; 14, 3.; 17, 24. Die Andeutungen der hl. Schrift über diese Herrlichkeit haben wir zunächst zu betrachten.

§. 9.

Die Herrlichkeit Gottes und Christi.

Kaum irgend eine Lehre der hl. Schrift ist so sehr vernachläßigt worden wie die der Herrlichkeit, obgleich sie als ein Grundbegriff derselben betrachtet werden kann [1]). Bengel und besonders Oetinger haben zwar auf ihre hohe Bedeutung im biblischen Systeme hingewiesen, aber sie weder selbst

[1]) Vgl. Chr. H. Weiße a. a. O. I. 617.

eingehender behandelt, noch ist dieß in der neusten Zeit geschehen[1]). Auch wir sind genöthigt uns auf einige Andeutungen zu beschränken[2]).

Man wird es wohl nicht leugnen, daß die Herrlichkeit der Grundbegriff und das eigentliche Thema des hohenpriesterlichen Gebetes ist. Der Herr faßt in demselben den ganzen Zweck seiner Sendung in diese Welt, ja des göttlichen Rathschlusses zusammen. Dieser Zweck ist die Verklärung oder Verherrlichung des Vaters, welche aber ihrem Endziele nach nicht ohne die Verherrlichung des Sohnes erreicht werden kann (V. 1.). Jene ist bedingt durch das gesammte Verhalten des Sohnes auf Erden (V. 4.), diese der Lohn und die reife Frucht des ihm übertragenen Werkes in seiner Vollendung, V. 4. 5. Die folgenden Verse bis V. 23. enthalten im Grunde nur eine nähere Darlegung, wie der Sohn den Vater auf Erden verkläret hat. Der Herr steht in diesem Gebet, was nicht zu übersehen ist, auf einem Höhepunkt der Betrachtung, auf welchem ihm das ganze Werk, das ihm sein Vater gegeben — und dazu gehört nicht nur sein Leiden und Sterben, sondern auch die Vollendung des ganzen göttlichen Rathschlusses — zur Gegenwart geworden ist. Jene Darlegung bewegt sich durch folgende Momente hindurch. Der Herr hat seinen Jüngern den Namen seines Vaters geoffenbart, indem er ihnen die Worte gab, die ihm sein Vater gegeben hatte, V. 6—8. Sie haben erkannt, daß der Sohn vom Vater ausgegangen ist und daß dieser jenen gesandt habe, darum bittet er um ihre Bewahrung vor der argen Welt, V. 9—15. Weil sie das Wort angenommen haben, sind sie nicht mehr von der Welt, denn mit diesem Worte hat ihnen der Herr die Herrlichkeit gegeben, oder seinen Vater in ihnen verkläret, vgl. V. 14. mit V. 22. Durch diese Herrlichkeit sind sie Eins, gleichwie der Vater und der Sohn eins sind, V. 22. Weil der Vater durch den Sohn in ihnen

[1]) Vgl. einzel. Andeutungen bei Delitzsch, Bibl. Psych. S. 49. 98. 105. 202. Geß a. a. O. S. 227. 243 ff.

[2]) Vgl. m. ausführlichere Schrift: Die Lehre von der Herrlichkeit.

verkläret ist, so treten sie nun als seine Botschafter an die Stelle des letzteren; sie stehen in einem ähnlichen Verhältniß zum Sohne wie dieser zum Vater, und sind berufen durch ihr Wort die Welt zum Glauben an die Sendung des Sohnes zu führen, V. 20. 21. Sie vollenden mithin das Werk des Sohnes: sie verklären den Vater auf Erden. Wie nun der Sohn in der Vollmacht seines Verhältnisses zum Vater und auf Grund der Vollendung des Werkes, das ihm sein Vater gegeben hat, um die Rückgabe der ursprünglichen Herrlichkeit bittet, so begehrt er auch V. 24., daß seine Jünger bei ihm seien und an seiner Herrlichkeit Theil nehmen. Das Wort der Wahrheit, das er vom Vater empfangen und ihnen gegeben hat, ist die innere Herrlichkeit des göttlichen Liebelebens, in welchem der Sohn in ihnen ist, wie der Vater in ihm, V. 26.

Wenn nun aber Jesus während seines Wandels auf Erden seinen Jüngern die Herrlichkeit gibt, so muß er sie selbst besessen haben. Man kann nicht geben, was man nicht selbst hat. Wie verhält sich nun diese Herrlichkeit zu der, um welche er V. 5. bittet? Specifisch verschieden können beide unmöglich sein[1]). Wie könnte er auch jene Herrlichkeit, die er vor Grundlegung der Welt bei dem Vater hatte, zurückempfangen, wenn sie nicht der Herrlichkeit entspräche, die er auf Erden hatte? Seiner äußern Erscheinung nach war er aber in der Knechtsgestalt, im Fleische. Die Herrlichkeit, um welche er bittet, wird sich mithin auf die schlechthinige Verklärung dieser fleischlichen Knechtsgestalt beziehen und sich zu der, welche er besaß und niemals ablegen konnte, — denn sie ist der Wesensgrund seiner Persönlichkeit, — wie das Aeußere zum Innern, wie die Form zum Wesen verhalten[2]). Auf dem Höhepunkt der Betrachtung, auf welchem der Erlöser

---

[1]) Gegen Geß a. a. O. S. 227 ff. Liebner, die christl. Dogmatik. I. 150.

[2]) Durch diese Unterscheidung erledigen sich die Bemerkungen Dieckhoff's a. a. O. S. 303. Die Wunder waren eine Offenbarung seiner innern verborgenen Herrlichkeit. Vgl. auch Hengstenberg zu d. St.

steht, ist das Werk, das ihm sein Vater gegeben und warum er ihn in der Gestalt des Fleisches gesendet, vollendet und mithin kein Grund mehr vorhanden, warum er nicht seine ursprüngliche Herrlichkeit zurückverlangen konnte. Sie ist zuvörderst eine Klarheit und Verklärung seiner persönlichen Existenzweise; er bittet aus dem Fleisch heraus, das er geworden, oder in welchem er gekommen 1 Joh. 4, 2.; 2 Joh. 7., vgl. 1 Tim. 3, 16., und somit kann sich diese Bitte zunächst nur auf diesen fleischlichen Habitus beziehen. Da er aber seinen Leib nicht ablegte, so wird er eine Durchdringung desselben mit den Lichtes- und Lebenskräften der Herrlichkeit, die er in sich besaß, eine Durch- und Verklärung seines ganzen Habitus begehren. Er bittet also um die seinem innern Lebensgrund vollkommen adäquate Form seiner Existenz. Aus dieser St., wie überhaupt aus der hl. Schrift, ergibt sich mithin, daß sie unter der Herrlichkeit die äußere irgend wie wahrnehmbare Gestalt, in der das Leben und Wesen eines persönlichen Subjects zu seiner wirklichen conformen Erscheinung kommt, oder sich adäquat darstellt, bezeichnet [1]).

Wenn der Herr ferner bittet: Verkläre mich mit der Doxa bei dir selbst, so könnte man daraus folgern, daß er die Doxa bei Gott oder in Gott im Sinne der ontologischen Trinitätslehre meine, allein wir haben uns schon überzeugt, daß der Sohn als das Ebenbild des unsichtbaren Vaters ungeachtet der überaus innigen Verbindung mit ihm, eine gesonderte Existenz außer demselben hatte. Das „bei dem Vater" wird daher dem „in den Schooß des Vaters hin" entsprechen. Unterbrochen konnte zwar diese Verbindung niemals werden, aber in der ganzen Fülle ihrer Unmittelbarkeit wird sie der Sohn in der Knechtsgestalt des

---

[1]) Th. Schott, der erste Brief Petr. S. 89. Bengel (vgl. Burk, dess. Leben und Wirken. 1831. S. 353.) sagt treffend: „Wenn Heiligkeit und Herrlichkeit, welche sonst oft als gleichbedeutend betrachtet werden, beisammen stehen, so ist Heiligkeit die verborgene Herrlichkeit und die Herrlichkeit ist die aufgedeckte Heiligkeit." Aehnlich auch Oetinger, Inhalt der Reden Gottes. 1835. Vorr. IV. u. öft.

Fleisches nicht empfunden haben. Auch die Last und der Fluch der Sünde der Welt, die er trug, die Mühe und Arbeit, unter welcher er rang, das Widerstreben der Sünder, das er tief empfand, der Haß und die Feindschaft der Welt, die ihn im Heiligthum seiner Seele berührte, konnten zwar die im tiefsten Seelengrunde unverrückt und unwandelbar bestehende Gemeinschaft mit seinem Vater nicht aufheben, aber sie in seinem Bewußtsein mehr oder minder, ja bis zum tiefen schmerzlichen Gefühl des Verlassenseins trüben. Mit der Verklärung seines irdischen Habitus fielen alle diese Hemmungen hinweg und das „bei dem Vater sein" wird mithin auch in dem Genuß der vollkommensten Lebensgemeinschaft bestehen, da es doch jedenfalls nicht als ein ruhendes, sondern als ein höchst aktives und wirksames zu betrachten ist.

Wenn nun der Erhöhte eine besondere Existenzform außer dem Vater hat, so wird er auch eine besondere, der Fülle der Gottheit, die in ihm wohnt, entsprechende Herrlichkeit besitzen. Als der Offenbarer des unsichtbaren Gottes wird er eine eigenthümliche, der Kreatur zugewandte und mittheilbare Herrlichkeit haben. Endlich wird in der heil. Schrift auch der äußere Besitz als eine Herrlichkeit bezeichnet: 1 Mos. 45, 13.; 4 Mos. 27, 20.; Esth. 5, 11.; 10, 2.; Hiob 29, 20.; Dan. 4, 27. 33.; Jes. 8, 7.; Jerem. 48, 18.; Jes. 16, 14.; 61, 6.; Hos. 9, 11.; Sprüche Sal. 14, 28.; Matth. 6, 29.; Offenb. 21, 24. 26. Niemals wird, wie aus diesen St. hervorgeht, Jemanden Herrlichkeit ohne einen solchen Besitz zugeschrieben. Sollte bei dem erhöhten Christus etwas Aehnliches stattfinden, nur freilich so, daß dieser Besitz kein äußerlicher, sondern ein auf's Engste mit seiner Person verbundener und darum auch kein vergänglicher, sondern ein unwandelbar bleibender ist?

Auf diese Frage gibt uns Joh. 17, 24., in welcher Bitte jedes einzelne Wort von inhaltsschwerer Bedeutung ist, eine vollgenügende Antwort. Zuerst wird bestätigt, daß der Herr vor Grundlegung der Welt eine eigene, von der seines Vaters gesonderte Herrlichkeit hat, denn er begehrt mit großem Nach-

druck seine Herrlichkeit zurück, wenn er sagt: ich will, daß meine Jünger meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast. Gott hat ihm mithin wie die Quelle des Lebens, so von Uran eine eigene Herrlichkeit gegeben [1]). Zweitens sollen auch die Jünger an dieser Herrlichkeit Theil nehmen, denn der Herr will, daß auch sie bei ihm seien, daß sie seine Herrlichkeit, wie Meyer treffend bemerkt, erfahrungsmäßig in eigener Mittheilhabung als Mitverherrlichte Röm. 8, 17. 29. und Mitherrschende 2 Tim. 2, 12. schauen. Drittens endlich steht die von dem Sohne zurückerbetene Herrlichkeit in der genausten Beziehung zur Schöpfung, was sich abgesehen von andern Gründen schon daraus ergibt, daß die Seinigen in sie aufgenommen werden sollen. Wenn sie nun auch Gottes eigene Herrlichkeit nicht ist, so ist sie doch ebensowenig eine geschaffene, denn sie hatte schon Bestand, ehe denn der Welt Grund geleget war. Unter der Welt in diesem umfassenden Sinne versteht aber die hl. Schrift Joh. 1, 3.; Hebr. 1, 2. 10.; 11, 3. Himmel und Erde, alles, was am Anfang 1 Mos. 1, 1. in's Dasein gerufen wurde. Die Herrlichkeit Christi ist mithin ebenso sehr von der Herrlichkeit seines Vaters, der in einem unnahbaren Lichte wohnt, wie von der Welt überhaupt zu unterscheiden. Da sie aber

[1]) Liebner a. a. O. S. 323; Thomas. a. a. O. II. 135.; Meyer zu Joh. 17, 5. unterscheiden die Herrlichkeit, von welcher der Herr daselbst redet, von der Kap. 17, 24. Erstere soll „die vermöge des trinitarischen Verhältnisses zum Vater metaphysisch-nothwendig dem Sohne beiwohnende natürliche", die andere „die göttlich-menschliche in ewiger Vollendung sein". Diese Unterscheidung ist unrichtig. Christus kann aus den schon früher genannten Gründen keine andere als die ursprüngliche Herrlichkeit zurückempfangen haben. Wenn man für diese Erklärung anführt, daß ihm die Herrlichkeit V. 24. aus Liebe gegeben sei, so übersieht man, daß es das Wohlgefallen des Vaters war, daß die Fülle der Gottheit in ihm wohnte, und die Begründung: weil du mich liebtest u. s. w., zeigt, wie Hengstenberg zu d. St. bemerkt, daß hier vielmehr an das vorweltliche Geben zu denken ist und daß abstrahirt wird von der kurzen Unterbrechung, welche die Herrlichkeit durch die Menschwerdung erlitt. Es ist s. v. als: die du mir aus Liebe vor Gründung der Welt gegeben hast. Das Gegebene entspricht dem Hatte, V. 5.

die Jünger schauen können, da sie mithin eine Eigenschaft besitzt, welche die Schrift dem Lichte oder der Herrlichkeit, in welcher Gott wohnt, abspricht, so wird die Herrlichkeit Christi etwas mittleres zwischen der Herrlichkeit Gottes und der Herrlichkeit sein, welche der reinen, von der Finsterniß der Sünde nicht getrübten geschaffenen Welt der Engel zukommt. Denn ist sie nicht die göttliche Klarheit selbst und darf sie nicht mit der geschaffenen Welt identificirt werden, wird sie von jener durch die Sichtbarkeit, von dieser durch das Unerschaffensein unterschieden, so wird sie, weil sie an beiden Theil nimmt, an der göttlichen, denn sie fällt nicht unter den Begriff der Schöpfung, — an der Welt, weil sie nicht wie Gott schlechthin unsichtbar, sondern wie die letztere sichtbar ist, ein mittleres zwar übergeschöpfliches, aber nichts desto weniger ein der Schöpfung zugewandtes, mit der Welt in irgend welcher Verbindung stehendes Gebiet bilden[1]).

Der Herr bittet zwar zunächst um eine ihn persönlich, seine fleischliche Lebens- und Leibesform betreffende Verklärung, mithin um die Zurückgabe jener seinem innern Lichtleben völlig conformen Existenzweise, allein wenn denn doch die letztere eine von der Gottes gesonderte ist, wenn er unbeschadet seiner innigsten Verbindung mit dem Vater dennoch außer dem Vater ist, so wird ihn auch eine Sphäre umgeben, welche sich zu ihm, wie der Leib zur Seele, wie die Natur zum Geiste verhält[2]). Da Christus mit einem verklärten menschlichen Leibe in diese Herrlichkeit eingeht und die letztere ihrer Natur nach von seiner leiblichen Existenzweise nicht verschieden sein kann, — denn das wäre der härteste Widerspruch, wenn er selbst mit einem Leibe bekleidet, die Herrlichkeit um ihn her eine schlechthin geistige wäre, —

---

[1]) Oetinger, bibl. Wörterb. S. 418: „Er hat sich gesetzet zur Rechten der Majestät in der Höhe. Diese ist die Herrlichkeit Gottes in vollem Glanze. Sie ist von Gott unterschieden und doch unzertrennlich. Sie wäre uns unerträglich, denn Gott ist ein unzugängliches Licht. Sie ist jedoch nicht pur Geist, sondern die himmlische Leiblichkeit."

[2]) Vgl. Lehre von der Herrlichkeit. S. 10.

so wird sie als eine geistleibliche, als eine solche zu betrachten sein, in welcher die Leiblichkeit schlechthin in Angemessenheit zum Geiste steht und darum auch in ihm urständet und von ihm absolut durchdrungen, durchwohnt, durchherrscht, mithin keine Fessel für den Leib ist. Die Zeit- und Raumdimensionen sind daher auch vom Geiste völlig durchwaltet und beherrscht.

Es wurde schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß die Worte: „in ihm ist das All der Dinge geschaffen" Kol. 1, 16. in einem weiteren Sinne zu nehmen seien. Sollte diese Herrlichkeit, in welcher seine Jünger bei ihm sind, die Sphäre sein, in welche das All der Dinge ihrem Geistwesen nach prototypisch und schöpferisch hineingewirkt worden ist? Wir können diese schwierige Frage noch nicht genügend lösen und verweisen einstweilen auf mehrere Andeutungen der hl. Schrift, welche dafür sprechen. Wenn Mose angewiesen wird, die Stiftshütte nach dem Bilde zu errichten, welches ihm auf dem Berge gezeigt worden war 2 Mos. 25, 40.; Apostg. 7, 44.; Offenb. 15. 5. 9.; wenn die gleiche Vorschrift ebenso für das Ganze (2 Mos. 40, 19.), wie für mehrere einzelne Geräthe wiederkehrt (2 Mos. 25, 40.; 26, 30.; 27, 8.), wenn umgekehrt der Hebräerbrief (Kap. 8, 5.) die Stiftshütte ein Vorbild und einen Schatten des Himmlischen nennt, wenn Christus (Matth. 26, 29.) sagt, daß er von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken werde bis an jenen Tag, da er es neu trinken werde in seines Vaters Reich, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß die Dinge auf Erden ihr ewiges und vollkommenes Urbild im Himmel haben, daß Alles, was geschöpflich und geschichtlich sich verwirklicht, in urbildlicher Vollkommenheit in der Herrlichkeit vorhanden ist. Die gleiche Andeutung liegt auch in den richtig verstandenen Worten (Hebr. 11, 2.): „Durch den Glauben verstehen wir, daß die Welten durch Gottes Wort zugerichtet sind, auf daß nicht aus Augenfälligem das Sichtbare entstanden wäre." Und in ähnlicher Weise hebt der Ap. diesen Gegensatz 2 Kor. 4, 18.

hervor: „Das Augenfällige oder Sichtbare ist zeitlich, das Nichtaugenfällige ewig.“ Unter jenem Gegensatz des Augenfälligen ist nicht ein blankes Nichts zu verstehen, sondern die Lebensfülle der Herrlichkeit, das vollkommene Urbild der geschaffenen sichtbaren Dinge, der tiefste Hintergrund alles Geschöpflichen, in welchem es seiner Idee und seinem Wesen nach urständet, in dem es seinen Grund, sein Maß und sein Ziel hat,[1]) und aus welchem durch den Erstgebornen vor aller Kreatur das Augenfällige und Sichtbare hervorgeht. Jenes Nichtaugenfällige und Unsichtbare sind ewige lebendige Realissima, während dagegen alles Sichtbare zur Zeit entweder der Eitelkeit unterworfen ist und nur schattenhaft die Lebensfülle seiner Herrlichkeit abbildet, oder wenigstens noch nicht seiner Bestimmung entspricht und sein Ziel erreicht hat, das darin besteht, daß das Nichtaugenfällige im Sichtbaren in völlige Erscheinung tritt, daß es dasselbe ganz durchdringt und ihm somit das Siegel der Ewigkeit aufdrückt[2]).

---

[1]) H. K. H. Delff, Idee zu einer Wissenschaft des Geistes und der Natur. 1865. S. 328: „In der göttlichen Leiblichkeit (Herrlichkeit) sind die Originalien und die Wurzelkräfte der irdischen.“

[2]) Hölemann macht in s. treffl. Abhandlung Biblische Grundbegriffe der Wahrheit (Bibelstudien. S. 1 ff.) darauf aufmerksam, daß das Wort: „Wahrheit“ im A. und N. T. die Bedeutung des Festen, des Standhaften und Beständigen, Dauerhaften und Wandellosen, des Sichern und Zuverläßigen, des wahrhaftigen Seins im Gegensatz gegen die Nichtexistenz oder gegen das verhüllte und verfälschte Sein, gegen das Ungöttliche, das Böse und die Lüge; das Beharrliche und Immerwährende im Gegensatz gegen das Endliche, Unvollendete und Veränderliche hat. Ganz besonders hebt er den Gegensatz der „Wahrheit“ oder des Uebersinnlichen gegenüber der Materie, welche nur ein relatives Sein ist, hervor. „Wohl könnte man sagen,“ heißt es S. 46, „es falle diese Gegenüberstellung mit unter die des endlichen und veränderlichen Seins gegen das ewige und unwandelbare. Dennoch kommt in der hl. Schrift das „Wahre“ in dem ganz specifischen Sinn des Eigentlichen und Rechten vor, welches in der Sinnen- und Erscheinungswelt bloß vor und beziehungsweise nur nachgebildet wurde, so daß die letztere allerdings zugleich etwas dem Ewigen Analoges in sich hat, eben damit aber über sich auf jenes hinausweist, da sie selbst ihrer ganzen Natur nach nur zeitlicher Art und nur das Unsichtbare (2 Kor.

Diese Herrlichkeit mit den Urbildern aller Dinge ist dem Sohne Gottes gegeben, aber auch die Jünger stehen in dem gleichen Verhältniß zu ihm. Er sagt ebensowohl: „Ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, wie daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast.“ Sie sind mithin vor Grundlegung der Welt nicht bloß im Rathschluß Gottes verordnet und erwählt (1 Petr. 1, 20.; Eph. 3, 9.), sondern als solche in besonderer Weise in Christo geschaffen Kol. 1, 16. Der gleiche Gedanke kommt schon im A. T. vor, so wenn der Psalmist (Ps. 139, 16.) bezeugt: „Als Embryo haben mich gesehen deine Augen, und auf dein Buch waren sie alle geschrieben, die Tage, die erst gebildet werden sollten, als noch keiner da war, oder wie diese Worte vielleicht besser übersetzt werden: die Tage schon gebildet und noch war keiner davon in die Wirklichkeit getreten“ [1]), oder wenn Jehova zu Jeremia (Kap. 1, 5.) sagt: „Bevor ich dich bildete im Mutterleibe, erkannte ich dich,“ denn dieses Erkennen ist ein wirksames, welches diesen Jeremias seit ewig zu der pro-

---

4, 18.) ewig ist, welchem namentlich auch der Geist der Wahrheit selbst Joh. 14, 17. angehört. Dem „Wahren“ steht dieses Materielle dann nicht gerade als das Endliche dem Unendlichen, oder als das Veränderliche dem Unveränderlichen, womit das „Wahre“ sich allerdings auch hier berührt, sondern vielmehr als das niedere Analoge dem Höheren und Vollkommenen, eben als dem ewigen und universalen „Eigentlichen“ und zwar überall Christo gegenüber. — Ein offenbarer Irrthum ist es hiernach, wenn man das Wesen der Wahrheit etwa in die Harmonie mit der stofflichen Natur setzt: die lautere Wahrheit selbst weiß und stellt sich der Materie vielmehr gegenüber. Was in der Welt der Sinne und Geschichte Wahrheit hat, ist nur relative Wahrheit, im beschränkten, mehr nur weissagenden Sinne. Volle und schrankenlose Wahrheit hat und ist nur die raum- und zeitlose (?) übersinnliche Welt, durch und durch Leben und die Quelle alles relativen Lebens. Nach dem Worte Gottes existirt eine übersinnliche vollkommene Welt, die aber keine ideale, sondern gerade und ausschließlich die rechte reale ist.“

[1]) Vgl. Delitzsch, Com. über den Psalter, II. S. 303., dess. Bibl. Psychol. S. 39. und m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 25.

phetischen Wirksamkeit bestimmte. So sind auch alle Gläubigen, die nach dem ewigen Vorsatz Gottes Berufenen, nicht nur von Ewigkeit zuvor ersehen und erkannt, sondern auch zuvor verordnet und bestimmt Röm. 8, 28—30., oder was gleichbedeutend ist, in das Lebensbuch des Lammes (Offenb. 13, 8.; 17, 8., vgl. Jes. 4, 3.) geschrieben. Nach Offenb. 3, 5. hängt es von dem Verhalten des Menschen ab, welches entweder dem Rathschlusse Gottes entspricht oder widerspricht, und dem mit demselben in dem Wesensgrunde der Herrlichkeit gesetzten Zuge Gottes zum Sohne entgegenkommt oder ihm widerstrebt, ob sein Name in diesem Buche des Lammes eingeschrieben bleibt und bestätigt, oder ob er aus demselben getilgt wird. Es läßt sich nach diesen klaren und bestimmten Aussagen der hl. Schrift nicht leugnen, daß die realen Urtypen, der Wesens- und Lebensgrund jeder einzelnen Persönlichkeit, sowie aller Dinge überhaupt, in der Herrlichkeit urständen. Ganz besonders aber reicht das Wesen des Menschen, dieses Königs der Schöpfung, in seinem tiefsten Grunde in sie hinein. Darum betrachtet die hl. Schrift die Gläubigen und sie sich selber (Hebr. 11, 9. 10.) als Gäste und Fremdlinge, die da warten auf die Stadt, welche festen Grund hat [1]), deren Baumeister und Schöpfer Gott ist. Darum sagt der Herr Joh. 17, 16. von seinen Jüngern: „Sie sind nicht von der Welt, gleichwie auch ich nicht von der Welt bin.“ Darum bezeugt der Ap. Phil. 3, 20.: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel, und Gal. 4, 26.: „Das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, die ist unser aller Mutter.“ Eph. 2, 6.; Hebr. 12, 22—24. Der Wesensgrund und die Heimath der Gläubigen ist nicht die

---

[1]) Der Stadt Gottes, welche festen Grund hat, steht gegenüber die Erde; einen festen Grund hat sie nicht, weil sie der Eitelkeit unterworfen ist. Darum eben ist sie die Fremdlingschaft. Die Schöpfung einer eiteln Welt aber auf Gott zurückzuführen, steht im Widerspruch mit dem Wesen und der Idee Gottes; vgl. m. Schr. die Einheit der Bibl. Schöpfungsgeschichte, S. 175 ff.

Erde, sie ist droben in der Herrlichkeit nicht bloß in dem Sinne, weil sie nicht an derselben theilnehmen werden, sondern auch darum, weil sie durch eine Geburt von Oben ihrem innersten Wesen nach aus ihr abstammen und mithin auch ihr angehören, weil sie die Herrlichkeit oder die göttliche Natur jetzt schon, wenn auch noch als eine innere und verborgene besitzen, weil jenes reale Geistesbild im Glauben die Grundlage ihres neuen Lebens wird und sich im Wachsthum der Heiligung je mehr und mehr in ihnen verwirklicht [1]).

Diese Herrlichkeit ist dem Sohne Gottes von Gott und zwar als die ihm eigenthümliche und zu eigen angehörende gegeben. Er wird darum Jac. 2, 1.; 1 Kor. 2, 8. der Herr der Herrlichkeit genannt [2]), weil er wirklich und thatsächlich der Herr, oder was gleichbedeutend ist, der Inhaber und Besitzer derselben ist, über welche ihm als solchem alle Macht und Gewalt zusteht. Aus diesem Grunde nennt ihn Stephanus (Apostg. 7, 2.) den Gott der Herrlichkeit, denn daß er mit dieser Benennung nicht den Vater bezeichnen will, erhellt aus V. 30, vgl. mit V. 32., wo sich der Engel des Herrn, der Mose in einer Feuerflamme des Dornbusches erscheint, sich selbst den Gott seiner Väter nennt, und ferner daraus, daß nur der Mittler, nicht aber Gott selbst, sichtbar erscheint.

Das Resultat, welches wir bisher gewonnen haben, ist, in einigen Worten zusammengefaßt, folgendes: der Sohn Gottes besitzt von Uran [3]) nicht bloß eine übergeschichtliche

---

[1]) B. Meyer, Blätter f. h. W. I. 82. „Diese höhere Leiblichkeit des Paradieses (der Herrlichkeit), ja diese geistliche Sinnlichkeit, in welcher die ganze geformte Lichtwelt, diese himmlische Leiblichkeit, in welcher Gott in Christo selber steht, ist der vorstellbare Gegenstand des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung; der Inhalt der ganzen Offenbarung. Sie ist die Schranke zwischen dem unendlichen, unsichtbaren Schöpfer und dem Geschöpf, welche nimmermehr abzuwerfen ist. Durch sie ist jedes Wesen in den obersten Himmeln sich und seines Gleichen sichtbar und fühlbar."

[2]) Vgl. die Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 27.

[3]) Geß, a. a. O. S. 246. „Sein Verhältniß zu Gott als dessen

Klarheit seiner persönlichen Existenzweise, sondern auch eine Herrlichkeit seiner Umgebung, eine Sphäre der Herrlichkeit, deren dynamischer Mittelpunkt und König er ist, und in welche von Gott auf schöpferische Weise die realen Urbilder und Prototypen des All's der Dinge, ganz besonders aber der von Ewigkeit her im Rathschlusse Gottes Berufenen hineingewirkt worden sind. Wir würden aber irre gehen, wenn wir annehmen wollten, daß Gottes Wirksamkeit in dieser uranfänglichen und unmittelbaren Schöpfung sich vollständig abgeschlossen habe, daß er von jenem Augenblicke an ruhe von seinen Werken. Vielmehr sagt der Herr Joh. 5, 17.: „mein Vater wirket bisher." Das Gebiet dieser seiner fortdauernden Wirksamkeit kann kein anderes sein als die Sphäre der Herrlichkeit, denn alles, was in der zeitlichen Schöpfung geschieht, wird durch den Sohn vermittelt, wie der gleiche Ap. mit großem Nachdruck Joh. 1, 5. bezeugt. Auch kann über diese Wirksamkeit des Vaters in der Herrlichkeit kein Zweifel zurückbleiben, wenn wir die unmißverständlichen Worte Christi Joh. 5, 17. 19. 20. genau erwägen. Der Sohn schreibt daselbst seinem Vater ein fortdauerndes Thun zu, aber nicht minder auch sich selber, nur daß sein Wirken kein autonomes ist, sondern sich auf das Thun des Vaters bezieht, nach demselben sich richtet und völlig conform mit ihm ist. Gott ist demnach der ewige Urtext und der Herr der Herrlichkeit, der in des Vaters Schooß hin ist, sein einziger und vollkommener Exeget Joh. 1, 18. (Gdtext.) [1]). Der Sohn sagt nicht, er *erkenne* den Willen Gottes und vollziehe denselben, sondern er *sehe* das Thun seines Vaters, und sein Thun sei von dessen Wirken völlig abhängig; er thut nichts, auch nicht das Geringste, was er nicht zuvor

---

Logos, und sein Verhältniß zur Welt als der Erstgeborne aller Schöpfung ist in der Herrlichkeit, welche er vor Gründung der Welt hatte, nothwendig mitgemeint."

[1]) Vgl. Weizsäcker, Jahrb. für deutsche Theol. 1857. S. 194.; die Lehre von der Herrlichkeit, S. 32.

siehet den Vater thun. Man könnte vielleicht einwenden, daß der Sohn nur als der Fleischgewordene, also in seinem Wirken auf Erden auf dieses Thun des Vaters hinweise und es als maßgebend bezeichne, allein dem widerspricht, anderer Gründe zu geschweigen, daß Gott nach V. 22. dem Sohne auch das Gericht gegeben hat. Da nun dieses Gericht vom Sohne nicht ohne das vorhergehende Thun des Vaters vollzogen werden kann, weil der Sohn nichts von ihm selber thut, sondern nur das, was er siehet den Vater thun, und da dieses Gericht von ihm als Erhöhtem auf den Thron der Majestät gehalten wird, so wird er mithin auch dann, wenn er die uranfängliche Herrlichkeit wieder empfangen hat, sein Thun und Wirken dem Thun und Wirken des Vaters conformiren. Ebenso wird das Gleiche für seine vorweltliche Existenzweise anzunehmen sein, denn er bittet ja um die gleiche Herrlichkeit, die er hatte vor Grundlegung der Welt. Es leuchtet demnach ein, daß der Sohn in jeder Existenzweise den Willen seines Vaters durch das Thun desselben erfährt. Der Herr selbst bezeugt, daß er nur rede, was er von seinem Vater gesehen und gehört habe Joh. 3, 11. 32.; 7, 16.; 8, 26. 28. 40.; 15, 15. Dieses Sehen und Hören fällt theilweise in das vorgeschichtliche Sein des Sohnes beim Vater [1]). Daraus folgt aber, daß das Thun und Wirken des Vaters ein Gebiet haben muß, in welchem es sich vollzieht; es ist uns aber vor Grundlegung der Welt nur das Gebiet der Herrlichkeit gegeben und in ihr wird daher der Vater, aber nicht bloß uranfänglich, sondern fortwährend wirken [2]). Die ganze Welt in ihrer geschichtlichen Entwicklung, welche Gott dem in seinem Rathschlusse gesetzten Ziele entgegenführt, ist der Gegenstand seiner fortdauernden Wirksamkeit und jeder Wellen-

---

[1]) B. Weiß a. a. O. S. 211.

[2]) Vgl. J. Hamberger, die Lehre Jacob Böhme's. S. 20—23. 44—46. 52 ff. 113. 119. — Fichte, Specul. Theol. S. 271 ff. 280. 311. 326. 406.

schlag in der Geschichte wie der Verlust eines Haares von unserem Haupte ist unter beständiger, alles, das Allgemeine wie das Besondere und Einzelne umfassenden Rücksichtnahme auf das durch die menschliche und überhaupt kreatürliche Freiheit gesetzte Da- und Sosein der Welt in der Herrlichkeit gewirkt und geordnet, ehe der droben ausgeprägte, göttliche Wille durch den Sohn in den weiten Gebieten der Schöpfung und namentlich auf der Erde vollzogen werden kann. Dafür sprechen entschieden die Worte Christi: „der Vater wird mir noch größere Werke als diese zeigen." Diese größeren Werke waren mithin in dem Augenblick, als der Herr dieß sagte, noch nicht durch das Thun des Vaters in der Herrlichkeit zur Darstellung gekommen [1]).

Diese Andeutungen führen uns zu der Frage, in welchem Verhältniß steht diese Herrlichkeit zu Gott? Niemals wird sie in der hl. Schrift als eine geschöpfliche bezeichnet. Wenn sie aber nicht geschaffen ist, so kann sie nur in eigenthümlicher Weise aus Gott selbst, entweder durch Emanation oder durch Zeugung hervorgegangen sein. Beide Begriffe sind Kategorien der Natur und insofern ungeeignet, das Verhältniß dieser Herrlichkeit zu Gott auszudrücken. Jedoch läßt sich ihre Anwendung rechtfertigen, wenn man sie dahin bestimmt, daß Gott nicht in nothwendiger Weise, sondern in absolut freier Liebe sie aus seinem eigenen Wesen hervorgerufen, sie aus sich selbst behufs der Schöpfung der Welt heraus- außer (praeter) sich gesetzt und sie zum Mittelpunkt der auf Grund derselben in's zeitliche Dasein einzuführenden Welt gemacht hat. Dieß ist auch die Anschauung der hl. Schrift. Der Ap. bittet Eph. 1, 17.: daß der Gott unsers Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, den Geist der Weisheit und Offenbarung zu seiner Selbsterkenntniß gebe. Man hat zwar die Bezeichnung: „Vater der

---

[1]) Ueber einige daraus sich ergebende Folgerungen vgl. m. Schr. die Lehre v. d. Herrlichkeit S. 40—43.

Herrlichkeit“ [1]) in verschiedener Weise zu erklären und von seiner zunächst liegenden Bedeutung zu entleeren gesucht, allein wir bleiben aus überwiegenden Gründen bei der letzteren stehen. Am angemessensten ist noch die Erklärung: Urheber = Schöpfer, allein auch sie genügt nicht, da die Herrlichkeit nicht geschaffen ist, sondern in einem Wesensverhältniß zu Gott urständet. Auch wird weder von den griechischen Schriftstellern noch im N. T. „Vater“ im Sinne von Urheber = Schöpfer gebraucht [2]). Dieß geschieht auch nicht 2 Kor. 1, 3., wenn daselbst gesagt wird: „Gelobet sei der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, der Vater der Barmherzigkeit,“ wo doch das zweimal vorkommende Vater nicht in verschiedenem Sinne, das erstemal im eigentlichen, — denn Gott ist nicht der Schöpfer Jesu Christi — das zweitemal im uneigentlichen Sinne genommen werden kann, vielmehr ist Gott der Vater Jesu Christi in der gleichen Bedeutung wie der Vater der Barmherzigkeit. Diese Barmherzigkeit

---

[1]) Man ist darum noch zu keinem sichern Resultat über diese Bezeichnung gelangt, weil man es verkennt, daß es eine Sphäre der Herrlichkeit gibt, die in einem ähnlichen Verhältniß zu Gott steht wie der Sohn. In diesem Sinne sagt Petrus (1 Petr. 5, 10.): „Gott hat uns berufen zu seiner eigenen Herrlichkeit in Christo Jesu;“ vgl. Th. Schott zu d. St.

[2]) Im A. T. kommt zwar diese Bezeichnung in weiterer Bedeutung vor 5 Mos. 32, 6. 7.; Hiob 24, 36.; Ps. 68, 6. Jes. 63, 16. Jerem. 3, 4. 19.; 31, 9. Mal. 1, 6.; 2, 10. Er ist jedoch daselbst aus dem besondern Verhältniß Gottes zum Volke Israel, das Typus des Volkes Gottes ist, zu erklären. Niemals wird Gott Vater als Schöpfer genannt, sondern weil er das Volk liebevoll erwählt 5 Mos. 32, 9.; Hos. 11, 1. Das Vaterverhältniß Gottes im A. T. ist ein theocratisches, aber kein wesentliches, es hat somit eine relative Wahrheit. Im neuen Bunde dagegen ist es ein wesentliches. Die Gläubigen sind wiedergeboren aus unvergänglichem Samen 1 Petr. 1, 23., oder aus Gott geboren 1 Joh. 3, 9.; 4, 7.; 5, 1. 4. 7., vom Geiste Gottes getrieben Röm. 8, 14. Der Vatername im A. T. ist mithin vorbildlich und weist schattenhaft auf das Wesen hin, das erst durch Christum offenbar wird. Nur Hiob 38, 28. scheint eine Ausnahme zu machen, allein daselbst will doch nur gefragt werden, ob ein erkennbarer Grund der Entstehung des Regens nachzuweisen sei? Gott wird keineswegs der Vater des Regens genannt.

ist die Liebe des Vaters in ihrer Beziehung auf die gefallene Sünderwelt, die sich in Christo, dem Herrn der Herrlichkeit, durch den Geist der Weisheit und Offenbarung, oder den Geist der Herrlichkeit wirksam erzeigt. Gott ist der Vater der Barmherzigkeit, indem er sich durch den Sohn im heil. Geist in denen, die der Vater dem Sohne gegeben hat, offenbart. Diese Offenbarung ist eine reale und wesentliche, nämlich die Bewegung und der Eingang der Herrlichkeit oder des in derselben gewirkten Geistesbildes des Menschen in das Herz der Gläubigen. Das vorerst nur innerlich Versetztwerden in die Herrlichkeit, oder der annoch verborgene Empfang und Besitz derselben ist die secundäre Quelle der Barmherzigkeit. Wir erinnern wiederholt daran, daß Gott alles in der Herrlichkeit wirkt, ehe es der Mensch in und durch Christum als seine bleibende Beilage empfängt. Den gleichen Gedanken spricht der Ap. Eph. 2, 4. 6. aus. Gottes Barmherzigkeit ist es, welche uns hineinversetzt hat in das himmlische Wesen der Herrlichkeit, die er jedoch erst in künftigen Zeiten, dann, wenn die verborgene Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar wird, in ihrer ursprünglichen Fülle zur Offenbarung bringt.

Wenn wir versuchen, noch weiter in dieses Geheimniß der Herrlichkeit hineinzudringen, so dürfen wir nicht übersehen, daß Gott zwar der Vater derselben, aber daß sie dennoch nicht mit Gottes Wesen absolut identisch ist. Wie der Sohn nicht der Vater selber ist, sondern sich von ihm mit dem vollsten klarsten Bewußtsein unterscheidet, wie er ferner sich dem Vater schlechthin unterordnet und in allen Existenzweisen nur thut, was er siehet den Vater thun, wie er aber dennoch eins ist mit dem Vater, und was sein ist, auch dem Vater angehört, und was des Vaters ist, wiederum als sein Eigenthum betrachtet, so wird auch die Herrlichkeit des Sohnes zwar von der des Vaters zu unterscheiden, aber dennoch wieder mit ihr eins sein. Gott ist und bleibt vermöge seiner absoluten Lebens- und Lichtesherrlichkeit schlechthin über der Schöpfung erhaben, aber er hat sich in unbe-

schreiblich überschwenglicher Liebe herabgelassen, eine Welt in's Dasein zu rufen und ihr den Mitgenuß seiner Seligkeit zu gönnen, insofern die Kreaturen dafür empfänglich sind und empfänglich werden können und wollen. Zu diesem Zweck hat er den Ausglanz seiner Herrlichkeit zu einer Sphäre gestaltet und den Sohn seiner Liebe, der zugleich mit ihr aus dem Vater hervortrat, zum Herrn derselben in einer durchaus innerlich dynamischen Weise eingesetzt. Daraus ergibt sich, warum Gott ebensowohl der Vater Jesu Christi wie der Vater der Herrlichkeit genannt wird. Weil diese Herrlichkeit aus dem Vater ihren Ursprung empfangen hat, so ist sie Gottes, nach der Seite der Schöpfung hin, aufgeschlossene und geoffenbarte, selbsteigene Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, die als der Aus- und Abglanz der Herrlichkeit des Vaters Alles, Alles ohne irgend eine Ausnahme enthalten wird, was Gott in seinem unnahbaren Lichte ist [1]). Wenn sie als solche Gottes Herrlichkeit ist, die aber der Sohn als eine gegebene besitzt und zwar als von Gott in derselben eingesetzter Herrscher und König, so kann er ebensowohl sagen Matth. 16, 27.: „denn es wird je geschehen, daß des Menschen Sohn kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters," wie Matth. 19, 28.; 23, 31., „wenn

---

[1]) Molitor, Philos. der Gesch. I. 350: „Sehr richtig lehrt die Kabbalah, daß die Gottheit, weil aus dem Unendlichen nicht unmittelbar das Endliche hervorgehen und das Unendliche nicht unmittelbar auf das Endliche einwirken und sich demselben manifestiren könne, zum Behuf der Hervorbringung und Führung der Schöpfung in die äußere sphirotische Erscheinung eingegangen sei." Vgl. Cabb. denut. T. I. P. 2. p. 39. 93. Baader, sämmtl. Werke, II. 165: „Nicht unmittelbar aus der Einheit (Monas) kommt die Kreatur als Monade, wie Leibnitz meinte, durch eine Coruscation oder Emanation, welche keine Schöpfung und womit die Kreatur, wie der Phantheist will, einwesig mit Gott wäre, sondern aus dem, was man die Aeußerlichkeit Gott nennen muß, d. h. aus seiner Herrlichkeit, deren Begriff die obschon unauflösbare Mehrheit von Potenzen, Principien und Kräften in sich schließt."

aber des Menschen Sohn kommen wird in seiner Herrlichkeit" [1]).

Es eröffnet sich uns von diesem Standpunkt aus ein überraschender Blick auf das ganze Schöpfungsgebiet. Der Vater hat in Christo die ganze Fülle seiner Gottheit ohne allen Rückhalt und Abbruch aufgeschlossen und geoffenbart, denn Gott, indem er sich offenbart, offenbart sich selbst [2]). Diese aufgeschlossene, in der Herrlichkeit Christi in überschwenglicher, geist-leiblicher Weise sich darstellende Fülle, ist das Substrat der Schöpfung, der tiefste Hintergrund derselben, welcher durch den Sohn in die zeitliche und sichtbare Erscheinung schöpferisch eingeführt wird. Der persönlich von Gott in freier Liebe bewirkte Abglanz seines ewigen Wesens

---

[1]) Auch anderwärts wird die Herrlichkeit als eine Christo angehörige bezeichnet. So sagt der Ap. 2 Thess. 2, 14.: „Wozu (nämlich zur Seligkeit) er euch berufen hat durch unser Evangelium zur Erlangung der Herrlichkeit unsers Herrn Jesu Christi. De Wette bemerkt mit Recht: „der letzte Zweck der Seligkeit kehrt in den Worten: ‚zur Erlangung der Herrlichkeit' wieder." Vgl. auch Schott, Epist. Pauli ad. Thess. p. 259. Unrichtig ist die Uebersetzung Luthers: „zum herrlichen Eigenthum" u. s. w. und die Erklärung der Vulg. Chrysost. Theodor. Theophyl. Oekum. Ambros. u. A.: „um Ehre zu erwerben für Jesum Christum", vgl. 1 Thess. 5, 9. und De Wette zu ds. St. Die Herrlichkeit ist mithin etwas Christo angehöriges, aber dennoch von ihm zu unterscheiden, da er sie den Seinen verleihen kann. Schott vergleicht treffend Joh. 17, 22. 24. Auch 2 Tim. 2, 10—12. wird das Heil in Christo von der ewigen Herrlichkeit unterschieden und die letztere als das positive Moment jener hervorgehoben, vgl. Wiesinger zu ds. St. Bei Tit. 2, 13. ist es für unsern Zweck gleichgültig, ob wir die Worte: „des großen Gottes und Heilandes Jesu Christi," auf Gott und Christum oder nur auf den letzteren beziehen. Ueberwiegende Gründe sprechen für die letztere Annahme, vgl. Usteri, Paul. Lehrbeg. 4. Aufl. S. 326. und Wiesinger zu ds. St. In jenem Falle ist Gott der Vater, Christus der Herr der Herrlichkeit. Da von einer noch zu erwartenden Erscheinung derselben die Rede ist, so ist Kol. 3, 4. zu vergleichen. Vgl. auch Meyer zu ds. St.

[2]) Rothe, zur Dogmatik S. 61. und m. Schr. die Einheit der Urgesch. S. 180.

und Lebens ist mithin die überzeitliche Grundlage der Schöpfung und es sind die ewigen Wesensgedanken Gottes, die durch den Sohn in derselben zu gegliederter, organisch verbundener, zeitlicher Wirklichkeit gelangen. Darum konnte auch der Ap. mit vollem Rechte Röm 1, 20. sagen: Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit, wird von der Schöpfung der Welt her an den Werken verständlich ersehen [1]). Da ferner die ganze Welt, Himmel und Erde, nach dieser in ihm und in seiner Herrlichkeit wohnenden Fülle der Gottheit geschaffen ist, so wird sich auch in allen Gebieten der Schöpfung, ungeachtet aller Mannigfaltigkeit, die in denselben waltet, der gleiche oder wenigstens ein ähnlicher Grundtypus abspiegeln, ähnlich wie sich das Licht der Sonne in allen Thautropfen in gleicher Weise und dennoch wieder in jedem verschieden, gleichsam individuell, abstrahlt. Das ganze Schöpfungsgebiet von unserer armen Erde an, die freilich ihre ursprüngliche Herrlichkeit kaum noch ahnen läßt, bis zu den fernsten Chören der Fixsterne wird ein und das gleiche Band umschließen und in allen und für alle werden die gleichen Grundgesetze gelten. Wir haben nun von einer andern Seite her eine Bestätigung der Schriftaussage erhalten, daß alles, was weset und lebet, seinem Grundwesen nach aus der Uebergeschöpflichkeit hervorgegangen ist und darum auch anagogisch hinaufweist in die Herrlichkeit, in welche die Urtypen des All's der Dinge hineingewirkt sind [2]). Es ist dieß wohl überhaupt auch das richtige Verhältniß, in welchem die Schöpfung zu Gott steht, denn wenn Gott der absolute Inbegriff alles Seins und Wesens ist, so kann er auch nur aus sich selbst, aus seiner eigenen Wesens- und Lebensfülle alles entnommen haben, was er zunächst in Christo, oder in der Herrlichkeit, — denn sie ist nicht von ihm zu trennen — geschaffen oder gesetzt hat.

---

[1]) Die Einh. der Urgesch. S. 184.
[2]) Sabel, Offenb. Johan. S. 18.

Wo denn aber haben wir diese Herrlichkeit zu suchen? Da sie eine leibliche, wenn auch eine geistleibliche ist, so wird ihr auch eine ihr conforme Räumlichkeit entsprechen. Wir werden daher in der hl. Schrift Andeutungen erwarten dürfen, die uns in den Stand setzen, diese Frage zu beantworten. Wir beschränken uns jedoch auf einige wenige Bemerkungen, da wir sie an einem andern Ort eingehender besprochen haben [1]).

Die hl. Schrift bezeugt von Jesu Christo, daß er nach Vollendung des göttlichen Rathschlusses auf Erden aufgenommen worden sei in den Himmel und nun sitzet zur Rechten Gottes Apostg. 1, 11.; Luk. 24, 51.; Mark. 16, 19. Auch 1 Tim. 3, 16. ist von seiner Erhöhung oder Himmelfahrt die Rede, daselbst aber heißt es, daß er aufgenommen worden sei in die Herrlichkeit. Es könnte nun scheinen, als ob der Himmel überhaupt und die Herrlichkeit identisch seien. Allein wenn die hl. Schrift an einigen Orten 5 Mos. 10, 14.; 1 Kor. 8, 27.; Nehem 9, 6. von einem Himmel der Himmel redet, und wenn Paulus bezeugt, daß er entzückt gewesen sei bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies, so wird man zugeben müssen, daß sich der Himmel in eine Mehrzahl von Himmeln, in niedere und höhere gliedert. Der Himmel ist mithin kein über dem Firmament weithin ausgedehnter, etwa das Schöpfungsgebiet umgebender Saal, nicht eine herrliche Zuständlichkeit, welche für alle seligen Wesen eine gleiche ist, vielmehr gibt es verschiedene Engelclassen, welchen gemäß wir wohl auch verschiedene Wohnungen, verschieden durch die ihnen verliehene Klarheit 1 Kor. 15, 41. anzunehmen haben. Die hl. Schrift spricht darum von den Himmeln in der Mehrzahl. Von ihnen wird **der** Himmel unterschieden sein, in welchen der Herr, als in die Herrlichkeit im eigentlichsten Sinne aufgenommen worden ist [2]).

---

[1]) Lehre von der Herrlichkeit S. 78—102.

[2]) Markus bestimmt den Himmel, wohin der Herr aufgenommen wurde, durch den Zusatz näher: und sitzet zur Rechten Gottes, alle aber, daß sie nicht sagen: in die Himmel, sondern in den Himmel.

Gleichbedeutend mit dieser Herrlichkeit ist das Allerheiligste, in welches unser Hoherpriester nach Hebr. 9, 6—9. 11. eingegangen ist. Um diesen Ausdruck zu verstehen, haben wir die Einrichtung und Bedeutung der Stiftshütte mit einigen Worten zu betrachten.

Die Stiftshütte wurde von Mose nach dem Vorbilde, das ihm von Jehova auf dem Berge gezeigt worden war, errichtet. Sie ist in ihrer ganzen Einrichtung ein Conterfei und eine Copie eines himmlischen Originals. Es läßt sich ferner überzeugend beweisen, daß die Stiftshütte mit dem Vorhof ein Abbild der ganzen Schöpfung ist. Der Vorhof mit dem Brandopferaltar, dessen Inhalt aus dem Staube der fluchbeladenen Erde entnommen wird, ist ein Abbild der Erde; das blutige Opfer setzt die Sünde voraus und ist durch die Sünde bedingt. Ohne Sünde kein Opfer, kein Blutvergießen; nur auf der Erde werden blutige Opfer dargebracht. Das Heilige, die Stätte des geschöpflich vollkommenen Lichtes und Lebens und der Anbetung, was durch den goldenen, siebenarmigen Leuchter, den Schaubrottisch und den Rauchaltar angedeutet und abgebildet wird, darf nur von den Priestern, wenn sie das Rauchwerk der Anbetung darbringen, betreten werden. Sie sind die nur im Vorbild Heiligen, die bloß vorübergehend in dieser Stätte des Lichtes und Lebens weilen dürfen, während ihr Urbild, die Himmel, die bleibende Wohnstätte der heiligen Engel ist. In das Allerheiligste, das von keinem Lichte beleuchtet ist, um anzudeuten, daß es noch den Charakter der Unsichtbarkeit und Verborgenheit besitzt, hat vor der Hand nur der Hohepriester Zutritt. Es ist die Stätte der vollkommensten Offenbarung, der Gnadengegenwart Gottes in Christo; in ihm stehet der Thron der Majestät Gottes. Wie die Stiftshütte mit dem Vorhof ein geschlossenes System bildet, so wird auch Himmel und Erde als ein Organismus geschaffen worden sein, und der Rathschluß Gottes die ganze Schöpfung mit Einschluß der Engel und ihrer Wohnungen umfassen.

Es darf nicht übersehen werden, daß dieses Allerheiligste zu den Himmeln gerechnet wird, ja der Himmel selbst, der Himmel der Himmel, der Himmel schlechthin, das Urbild und der Ursprung der übrigen Himmel ist. Dieß geht aus der Vergleichung zweier St. des Hebrbriefes sehr deutlich hervor. Kap. 9, 24. wird gesagt: „Denn Christus ist nicht eingegangen in ein Heiligthum, so mit Händen gemacht ist, das Gegentheil des Wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns“ (vgl. auch Kap. 6, 20.). Dieser Himmel muß ein anderer sein als die Himmel überhaupt, denn es heißt ausdrücklich Kap. 7, 26.: „einen solchen Hohenpriester ziemte uns zu haben, der höher denn die Himmel geworden,“ und Kap. 4, 14. einen solchen Hohenpriester, (nicht wie Luther unrichtig übersetzt: der „gen Himmel gefahren“, sondern) — „der durch die Himmel gegangen ist.“ Wenn beide mit dem gleichen Worte bezeichnet werden und dennoch von dem Himmel, in welchen Christus eingegangen ist, gesagt wird, daß er höher denn **die** Himmel sei, so wird kaum geleugnet werden können, daß **der** Himmel selbst und die Himmel irgend etwas gemeinsames und darum verwandtschaftliches haben werden, — denn wie könnten sie unter einen Begriff zusammengefaßt sein? — aber nicht minder auch, daß beider Zuständlichkeit verschieden sein wird, daß der Himmel selbst etwas unvergleichlich Höheres ist als die Himmel, daß jener das Urbild der Himmel überhaupt ist. Nur so erklärt es sich, warum die Himmel überhaupt in so genauer Beziehung zu dem Himmel selbst stehen.

Der Himmel, der höher ist denn die Himmel, und das Allerheiligste sind ein und dasselbe. Das Gleiche ist auch der Fall mit dem Paradiese der Vollendung. Aus der Vergleichung von Offenb. 2, 7.; 22, 2. mit 1 Mos. 2, 9.; 3, 24., wie aus einigen andern später zu erwähnenden St. geht hervor, daß dieses Paradies die Stätte der höchsten Offenbarung und Gegenwart Gottes, das Allerheiligste der ganzen Schöpfung ist. Das Allerheiligste der Stiftshütte,

die Stätte der persönlichen Gnadenoffenbarung Jehova's wird somit das Paradies der Vollendung vorbilden [1]).

Nach diesen Andeutungen wird es nicht schwer fallen, auch das Heilige oder die Himmel, durch welche der Herr in den Himmel selbst hindurchgegangen ist [2]), näher zu be-

---

[1]) Ueber die ganz besondere Beziehung des Paradies der Vollendung zum Paradies des Anfangs vgl. Bd. 1. Absch. III. § 6. und die Lehre von der Herrlichkeit, S. 87 ff.

[2]) Delitzsch, Hebrbrief. S. 163. warnt zwar davor, die Worte: „durch die Himmel hindurchgegangen" mit jenen: „durch die größere und vollkommenere Hütte" Kap. 9, 11. zu vergleichen, weil dieß der Zusatz: „die nicht mit Händen gemacht ist," verbiete. Wir können dieß nicht richtig finden. Delitzsch übersieht, daß die Stiftshütte mit dem Vorhof ein Abbild der ganzen Schöpfung ist. (Vgl. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 97.; über die Worte: „die nicht mit Händen gemacht ist," ebendas. S. 84. m. Schr. die Einheit der Urgesch. S. 147. und Riehm a. a. O. S. 512.). Delitzsch hat sich an verschiedenen Orten, Hebrbrief. S. 327. 382.; Bibl. Psych. S. 33. über das Verhältniß des Allerheiligsten, des Himmels selbst zur Schöpfung ausgesprochen. Seine Ansicht ist folgende: Gottes, des Dreieinigen verborgenes Leben, das Pneuma, muß sich in einem Lichtleibe und in einer Lichtwohnung der Herrlichkeit als Offenbarung seiner vor sich selbst wesensnothwendig auswirken und darstellen. Diese Darstellung seines innergöttlichen Lebens nennt er den Himmel selbst. Dieser unerschaffene Himmel ist die ewige Dora, der über Raum und Zeit absolut erhabene Ort Gottes, nicht irgendwie im Bereiche des Geschaffenen, sondern jenseits aller Himmel Himmel befindlich, alles erfüllend, ohne von etwas begrenzt zu werden, das Allerheiligste, welches kraft der Sühne Christi den seligen Bewohnern der Hütte offenbar und erschlossen ist. Von diesem Himmel unterscheidet er den mit der Schöpfung in freier Liebesmacht von Gott gesetzten Himmel der Seligen, d. i. der Engel und der Menschen. Wir bemerken dagegen nur Folgendes: Gott bedarf keiner pneumatischen Leiblichkeit als Offenbarung seiner vor sich selbst; er ist seiner bis in die innersten Tiefen seines Wesens in absoluter Klarheit bewußt. — Die Herrlichkeit ist ferner keine wesensnothwendige Offenbarung. Wie es das Wohlgefallen Gottes war, daß im Sohne die ganze Fülle der Gottheit wohnte, so ist auch die Herrlichkeit der in freier Liebe gesetzte Ausglanz seiner Herrlichkeit. Die Schrift unterscheidet mithin die Herrlichkeit Gottes von dem Ausglanz derselben. Jene ist nach Kol. 1, 15. absolut geistig, über Raum und Zeit absolut erhaben, diese leiblich und darum auch zeiträumlich, wiewohl specifisch verschieden von der Zeiträumlichkeit

stimmen. Etwas Gleichgültiges kann damit unmöglich gemeint sein. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Verf. des Hebrbriefes die Bedeutung, welche das Wort: die Himmel im A. wie im N. T. hat, wonach sie die Wohnstätten der Engel sind, nicht gekannt haben soll, und wenn er sie gekannt hat, davon abgewichen ist. Wenn endlich der Herr in die untersten Oerter der Erde hinabgefahren ist und den Geistern, die einstmals nicht glaubeten, das Evangelium verkündete (1 Petr. 3, 19. 20.), so werden wir erwarten dürfen, daß er auch den Engeln sich geoffenbart haben werde, welche in den Rathschluß Gottes einzuschauen gelüstete (1 Petr. 1, 2.). Dazu berechtigen uns auch die Worte des Ap. 1 Tim. 3, 16.: „welcher ist — erschienen den Engeln." Wie der Herr, während sein Leib im Grabe ruhte, den Geistern der Unterwelt, welche als die untersten Oerter der Erde noch zu derselben gehört, gepredigt hat, so hat er bei seiner Himmelfahrt in den Himmeln, durch welche er hindurchgegangen ist, den Engeln den Rathschluß der ewigen Liebe, dessen Vollendung auch zu ihnen, zu ihrer schließlichen Verklärung in so naher Beziehung steht, verkündet. Wie aber die untersten Oerter der Erde eine Räumlichkeit sind, so wird es sich auch ähnlich mit den Himmeln verhalten. Wir würden verkennen, daß das Schöpfungsgebiet einen Organismus bildet, wenn wir leugnen wollten, daß sie auch Welten, ähnlich wie unsere Erde, nur frei von aller Finsterniß und Verderbens-Macht

---

der Schöpfung und ganz besonders unserer Erde. Gott ist und bleibt ewig unvermischt und unvermengt mit der Kreatur in sich selbst, in seinem Lichte wohnend; will man dieß nicht anerkennen, so öffnet man dem Pantheismus Thür und Thor. Ist ferner diese Herrlichkeit über Zeit und Raum absolut erhaben, so kann sie den seligen Engeln und Menschen nicht erschlossen werden, denn wie geist-leibliche Wesen an einer solchen Herrlichkeit Theil nehmen, d. h. in sie aufgenommen werden können, wird Niemand einleuchten. Und wie ist es denn endlich möglich, daß ein geschöpfliches Wesen in das absolut überräumlich und überzeitliche Wesen versetzt werden könne? Soll dieß aber heißen: Diese Seligkeit werde den Seligen innerlich offenbar und erschlossen, so würde Delitzsch in Widerspruch gegen Joh. 17, 24. treten.

sind, — Welten, in welchen das Licht und Leben in großer Fülle waltet und die daher ganz dazu angethan sind, die Wohnstätten der Engel zu sein. Sind die untersten Oerter der Erde nicht der Mittelpunkt derselben, sind sie vielmehr in den eng mit der Erde verbundenen geisterhaften Planeten vom Jupiter bis zum Neptun und vielleicht auch in den Kometen zu suchen, so werden wir mit der Behauptung nicht fehl gehen, daß unter den Himmeln die Fixsterne zu verstehen sind. Diese Gestirne mit ihrem im Allgemeinen unwandelbaren, keinem Wechsel von Tag und Nacht unterworfenen Lichte, dem eine gleiche Fülle des Lebens entspricht, müssen eine Bestimmung im Schöpfungsgebiet haben. Sie sind die Himmel der Engel im Gegensatz zu dem Himmel selbst, zu dem Allerheiligsten, in welches der Herr eingegangen, um zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns, Hebr. 9, 24. [1]).

---

[1]) Vgl. die Lehre v. d. Herrlichk. S. 92. Die Widerlegung einiger Einwendungen gegen die Ansicht, daß die geschaffenen Himmel, die Fixsterne, die Wohnstätten der Engel sind, ebendass. S. 94 und Bd. I. Absch. II. §. 6. Neuerlich hat auch F. W. Schultz, die Schöpfungsgeschichte. S. 277. unsere auf die hl. Schrift sich gründende Annahme bestritten. Eine Widerlegung seiner Gründe würde uns zu weit von unserer Aufgabe abführen, da sie mit seiner Schöpfungstheorie zusammenhängen, deren Principien wir weder dem Begriffe Gottes, noch den Aussagen der hl. Schrift entsprechend finden. (Vgl. m. Schr.: Die Einheit der Urgeschichte, besond. S. 175 ff.). Wir berühren hier nur einen Grund. S. 278. heißt es: „Der Mangel an polarischer Gegensätzlichkeit, an einem Auseinandertreten von Licht und Finsterniß (wie auf den Fixsternen) dürfte nicht für irgend welche Vollkommenheit zeugen. Die polarische Gegensätzlichkeit dient dazu, die Fülle und den Reichthum der Entwicklung zur Anschauung zu bringen." Schultz verkennt, daß nach der hl. Schrift die physische Finsterniß auch eine ethische Bedeutung hat, daß sie nur da und in dem Maße auftritt, als die ethische Finsterniß waltet. Er verkennt ferner, daß in der Herrlichkeit diese Gegensätzlichkeit gar nicht vorhanden sein kann. Die Klarheit der Dora ist der absolute Gegensatz der Finsterniß. Er hat endlich übersehen, daß das Paradies der Vollendung, das himmlische Jerusalem, weder der Sonne noch des Mondes bedarf, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie Offenb. 21, 23. Dort sind „die Gegensätze nicht bloß überwunden und durch eine schöne vollständige Entwicklung in Harmonie aufgelöst, sondern die Finsterniß

Nach Kol. 1, 16. ist in Christo alles geschaffen, das Unsichtbare und das Sichtbare. Unsichtbar ist vor der Hand nur die Herrlichkeit, in welcher die Urprincipien und das Grundwesen des Alls der Dinge von Gott schöpferisch gesetzt sind. Im Gegensatz zu derselben wird alles sichtbar genannt, was durch die Wirksamkeit des Erstgebornen aller Kreatur in's Dasein eingeführt wird. Zu diesem Sichtbaren gehören auch die Throne oder Herrschaften oder Fürstenthümer oder Obrigkeiten. Denn daß wir die letzteren nicht in den Himmel selbst, in die Stätte der ursprünglichen und unmittelbaren Offenbarung Gottes verlegen dürfen, erhellt aus Ephes. 3, 10. Nicht unmittelbar im Anschauen des Thuns Gottes in der Herrlichkeit, sondern an der Bereitung, Erbauung und Führung der Gemeinde bis zum Ziele ihrer Vollendung in der Herrlichkeit erkennen die Engel die mannigfaltige Weisheit Gottes. Zwar steht auch hier „in den Himmlischen", und es könnte scheinen, als ob an uns. St. die gleiche himmlische Herrlichkeit gemeint sei wie Ephes. 1, 3. 20.; 2, 6., allein es ist doch ein Unterschied vorhanden. Dort steht „in den Himmlischen" ohne weitere Bestimmung, an den andern St. aber wird entweder hinzugefügt: „in Christo Jesu" und dadurch der Himmel, wohin die Gläubigen, die Gemeinde in Christo, versetzt werden soll, näher bestimmt und von den Himmeln überhaupt unterschieden, denn nirgends wird von den Engeln gesagt, daß sie mitgesetzt seien in das himmlische Wesen in Christo Jesu;

ist wie der Tod schlechthin aufgehoben und dennoch wird der Reichthum des Naturlebens ein unermeßlich viel- ja allseitiger sein. Mit dem gleichen Rechte könnte man sagen, daß die Gegensätzlichkeit von Tod und Leben nothwendig sei, um die Fülle und den Reichthum der Entwicklung zur Anschauung zu bringen. Nach dieser Theorie sind Tod und Finsterniß nicht nicht sein könnende Momente des Lebens überhaupt, welche daher auch niemals schlechthin überwunden werden können. Aehnlich verhält es sich mit seinem Begriff der Materie; die Besprechung desselben würde uns jedoch zu weit abführen. Uebrigens hat Schultz meine Gründe, nach welchen die Fixsterne die Wohnstätten der Engel sind, nicht einmal berührt, geschweige denn widerlegt.

oder er wird in eigenthümlicher Weise durch den Zusatz charakterisirt: Der Gott unsers Herrn Jesu Christi hat ihn gesetzt zu seiner Rechten **im Himmel.** Nehmen wir hinzu, daß es an dieser St. Epheſ. 1, 20. 21. (Hebr. 7, 26.; 4, 14.) noch weiter heißt: „hoch über alles Fürstenthum und Gewalt und Macht und Herrschaft und alles, was genannt mag werden, nicht bloß in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen," so kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß der Himmel, wo Christus zur Rechten Gottes thront, ein anderer und zwar, daß er hoch erhaben ist über alle Himmel der Engel, daß der Himmel selbst, die ursprüngliche übergeschöpfliche Herrlichkeit, der Ort der Gegenwart des Sohnes Gottes ist[1]). Zugleich ergibt sich aus diesen Stellen, daß das ganze Schöpfungsgebiet sich organisch gliedert, daß die Erde mit dem zu ihr gehörigen Planetensystem, — die Himmel der Engel und der Himmel selbst die Glieder bilden, der letztere jedoch der dynamische Mittelpunkt und der Höhepunkt, das Haupt dieses Organismus ist.

In dieser Herrlichkeit thront der Erhöhte zur Rechten Gottes auf dem Stuhl der Majestät, ein Ausdruck, der von Ps. 110, 1. an häufig in der hl. Schrift (Matth. 26, 64.; Mark. 16, 19.; Apostg. 2, 31—33.; Epheſ. 1, 20.; 1 Petr. 3, 22.; Hebr. 1, 3.; 8, 1.; 10, 12. 13.; 12, 2.) vorkommt. Es will damit zunächst gesagt werden, daß Christus in die unmittelbarste Nähe Gottes versetzt, Theil hat an der Ehre und Herrlichkeit Gottes, sodann daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übertragen ist[2]). In der hl. Schrift

---

[1]) Meyer zu Eph. 1, 20. sagt sehr richtig: „im Himmel ist nicht in die unbestimmte Vorstellung eines himmlischen Zustandes umzusetzen (Calov, Harleß), sondern als Raumangabe zu belassen. Denn Christus ist mit verklärtem Körper im Himmel (Phil. 3, 20.). so schaute ihn auch Stephanus Apostg. 3, 20.; Offenb. 5., und von dannen wird er zurückkehren, wie er leiblich dahin emporgestiegen ist 1 Thess. 4, 16.; Apostg. 1, 11.; Matth. 24, 30. Daher auch die Auferstandenen bei der Parousie dem vom Himmel kommenden Herrn in der Luft entgegengerückt werden 1 Thess. 4, 17.

[2]) Riehm a. a. O. S. 351.

ist zwar häufig so von diesem Thron die Rede, als ob Gott ihn allein einnehme, allein es geschieht dieß in dem gleichen Sinn, wie ihm die Schöpfung Himmels und der Erde allein zugeschrieben wird. Gott ist und bleibt der absolut und allein Herrschende, denn der Sohn thut nirgends etwas, was er nicht sieht den Vater thun, dennoch ist ihm alles unterthan mit Ausnahme dessen, der ihm alles unterthan hat [1]), und wiederum geschieht nichts in dem ganzen Schöpfungsgebiet ohne seinen Willen und Zulassung. Er übt jedoch alle Gewalt nur aus in der Vollmacht, die ihm von seinem Vater gegeben ist. Er ist wie der Mittler der Schöpfung, so auch der Mittler der Weltregierung. Darum erscheint nicht der Vater, sondern der Sohn am Ende der Tage in seiner Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit ihm, Matth. 25, 31.; darum richtet nicht der Vater, sondern alles Gericht hat er dem Sohne übergeben Joh. 5, 22. 29.; darum stehet nicht der Vater, sondern der Sohn in Mitten des Stuhls Offenb. 3, 21.; darum nennt der Herr, der die sieben Geister hat, diesen Thron in dem gleichen Sinne den Seinen, wie er auch die Herrlichkeit als die Seinige bezeichnet, und kann die gleiche Macht und Würde, wie er sie besitzt, den Ueberwindern verleihen Offenb. 3, 21.; 22, 5. Dieser Stuhl stehet im neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfahren wird. Wenn aber die Herrlichkeit eine geistleibliche und geisträumliche ist, so wird auch dem Thron etwas Sichtbares entsprechen, dessen Form aber ebenso sehr über unser Begreifen hinausgeht, wie die der Herrlichkeit überhaupt. Nur so viel läßt sich darüber sagen, daß der Thron des Lammes die Concentration, der Mittel und Höhepunkt der Herrlichkeit sein wird [2]).

[1]) Die Worte Riehm's a. a. O. S. 356: „Der erhöhte Christus hat die Weltherrschaft, in die er eingesetzt ist, noch nicht völlig in Besitz genommen", können wir uns nur in dem Sinne aneignen, daß Christo wirklich und thatsächlich von seiner Erhöhung an die Weltherrschaft eignet und von ihm auch ausgeübt, daß sie aber noch nicht von Allen anerkannt wird.

[2]) Nach der lutherischen Kirchenlehre ist die Rechte Gottes — (seine allmächtige Kraft) — überall. Allein man fängt an einzusehen, daß

Dieser Himmel oder die Herrlichkeit wird an vielen Orten der hl. Schrift die Wohnung Gottes genannt, aber nur darum weil sie die Stätte seiner unmittelbaren Offenbarung ist. Sein Stuhl, der in derselben bereitet ist, ist das Symbol seiner Herrschaft und seiner Offenbarung, denn er steht überall in Beziehung auf die Schöpfung. Auch dieser Himmel Himmel kann ihn nicht fassen 1 Kön. 8, 27.; 2 Chron. 2, 6.; 6, 18.; Ps. 139, 7.; Hiob 11, 7. 8. Nach diesen St. ist Gott seinem Wesen nach absolut erhaben über alle Himmel; er kann nicht in ihnen seine bleibende Wohnung haben, sondern er wohnt, obgleich er die ganze Schöpfung allgegenwärtig durchwaltet, dennoch in seinem eigenen Wesen in dem unzugänglichen Lichte, das die Schrift als sein Gewand bezeichnet.

Wir haben bisher das Verhältniß der Herrlichkeit zu Gott dem Vater und zu Christo dem Herrn derselben betrachtet, aber einerseits bedarf das letztere noch einer genauern Bestimmung, andererseits können wir auch die Frage über ihr Wesen nicht abweisen.

---

diese Behauptung nicht haltbar ist. Selbst Delitzsch (Hebrbrief. S. 15 ff.) muß bekennen: „Die locale Auffassung der Thatsache der Erhöhung Christi auf den Thron der Majestät in der Höhe birgt bekanntermaßen schlimme Consequenzen (?!), aber die illocale leidet auch an einer ergänzungsbedürftigen Einseitigkeit." Die rechte Combination soll nun folgende sein: Die Höhe, in welche der Versöhner eingegangen und die Rechte der Majestät, wohin er sich gesetzt, sind schlechthin illocal in Ansehung des göttlichen Wesens, aber nicht schlechthin illocal in Ansehung der nach der Seite der Kreatur hin gekehrten göttlichen Selbstoffenbarung. In Ansehung des göttlichen Wesens ist die Höhe der Bereich der vor- und über- und außerweltlichen Dora Gottes, d. i. (vgl. auch Thomasius a. a. O. II. 257.) seiner unendlich reichen und herrlichen Spiegelung vor sich selbst und die Rechte Gottes — allgegenwärtige Macht. In die Höhe und zur Seite dieser Rechten, also in das jenseits aller Aeonen und ihrer Zeiträumlichkeit befindliche — unendliche innergöttliche Selbstleben ist der Sohn als Gottmensch zurückgegangen. Seit aber die kreatürliche Welt in Wirklichkeit getreten, gibt es neben der allgegenwärtigen Inweltlichkeit Gottes — auch eine inweltliche Offenbarungsstätte, wo Gott sich in Liebe den Seligen zu schauen gibt, einen Himmel der Herrlichkeit — wie es denn auch nicht anders sein kann, da kreatür-

§. 10.

Der heilige Geist und die sieben Geister.

Nach der hl. Schrift läßt es sich nicht leugnen, daß der hl. Geist in einem Abhängigkeits-Verhältniß zu Christo steht. Der Sohn gibt und sendet ihn Joh. 15, 26.; 16, 7.; Luk. 24, 49.; Apg. 1, 2.; 2, 33. Zwar sendet auch der Vater den hl. Geist Joh. 14, 16. 26., und er kommt vom

---

liches Wesen und schlechthin außerweltliches, d. h. innergöttliches Sein sich widersprechen. In diesem Himmel stellt sich der Erhöhete denen, die ihn zu schauen gewürdigt werden, ebenso sichtbarlich dar, wie er außerweltlicher unsichtbarer Weise zu Gott gestellt ist, also sitzend oder stehend (Apostg. 7, 56.) zu seiner Rechten. Gegen diese Auffassung bemerken wir nur Folgendes: Erstens wird die Richtigkeit der kirchl. Lehre von der Dreieinigkeit vorausgesetzt und von ihr aus das Verhältniß Christi, der Rechten Gottes, wie der Herrlichkeit bestimmt, sie läßt sich aber biblisch nicht begründen. Zweitens unterscheidet Delitzsch die Herrlichkeit Gottes und die geschöpfliche Herrlichkeit im Himmel, während nach der Schrift die Herrlichkeit oder das Licht, in dem Gott wohnt, schlechthin unzugänglich ist, die übergeschöpfliche Herrlichkeit aber als die Sphäre bezeichnet wird, in welcher der Herr thront und diejenigen bei ihm sein werden, welche ihm der Vater gegeben hat. Drittens trennt er die Kreatur und ganz besonders die Glieder des Leibes des Herrn vom Herrn selbst in einer mit der hl. Schrift nicht zu vereinbarenden Weise, welche die Herrlichkeit des Herrn auch als die innere Beilage seiner Jünger bezeichnet und sie der göttlichen Natur theilhaft werden läßt. Endlich hebt er die Verbindung Christi, des Erstgebornen, mit seinen Brüdern auf, denn in seiner Außerweltlichkeit, in seinem Eingerücktsein in das innergöttliche Selbstleben Gottes ist er unsichtbar, mithin nicht mit einem Leibe bekleidet, welchen er nur annimmt, wenn er sich den Bewohnern des Himmels zu schauen geben will. Er ist also nicht in Wahrheit unser Bruder, sondern er stellt sich nur vorübergehend als solcher dar, seine Leiblichkeit ist eine — doketische. Damit schwindet aber alle Bürgschaft für die Wahrheit der Erlösung und der Wirklichkeit des Heils, welches uns ewig nur durch den Gottmenschen vermittelt ist. — Auch Riehm a. a. O. S. 348. kann sich des Eindrucks nicht erwehren: „In der Aussage ‚in der Höhe' Hebr. 1, 3. ‚in den Himmeln' Kap. 8, 1. darf eine locale Vorstellung nicht verkannt werden." Die illocale Auffassung steht im Widerspruch gegen die hl. Schrift.

Vater Joh. 15, 26., wie auch der Sohn vom Vater ausgegangen ist, aber damit wird einerseits nur sein Verhältniß zu Gott angedeutet, welches ein ähnliches ist wie das des Sohnes, andrerseits darauf hingewiesen, daß Gott auch in der Sendung des Geistes die Grundursache alles Heils ist. Es findet hier das gleiche Verhältniß statt, welches wir schon früher erörtert haben. Der Vater wirkt nicht unmittelbar, weder in der Schöpfung noch in der Erlösung, sondern stets nur durch den Sohn, und der Sohn handelt überall nur in der Vollmacht des Vaters, der ihm alles übergeben hat Matth. 11, 27. Dieß erhellt deutlich aus Joh. 14, 26., da auch der Vater den hl. Geist nur sendet im Namen des Sohnes, d. h. in Beziehung auf ihn, durch seine Vermittlung, da Gnade und Wahrheit wie durch ihn geworden, so auch durch ihn gegeben wird. Es erhellt dieß aus Joh. 20, 21., wo die Worte: „Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch," und: „Nehmet hin den hl. Geist," auf's engste zusammengehören. In der gleichen Machtfülle, in welcher er seine Jünger sendet, verleiht er ihnen auch den hl. Geist. Wenn der Vater nichts ohne den Sohn, sondern nur durch ihn thut, so kann davon die Sendung des hl. Geistes keine Ausnahme machen.

Dem gleichen Verhältniß des hl. Geistes zum Vater und zum Sohne begegnen wir auch in der Apostelgeschichte und in den Briefen der Apostel Apg. 5, 32.: Gott gibt den hl. Geist denen, die ihm gehorchen Kap. 11, 16.; die da glauben an den Herrn Jesum Kap. 15, 8. Sein Geist wohnet in denen, die nicht fleischlich, sondern geistlich sind Röm. 8, 9.; der Geist dessen, der Jesus von den Todten auferwecket hat, der wird auch die Leiber derjenigen, in welchen er wohnt, lebendig machen Röm. 8, 11. Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder, weil sie den Geist der Kindschaft erhalten haben Röm. 8, 15.; 1 Kor. 2, 6—11. Wer ihn empfangen hat, ist ein Tempel Gottes 1 Kor. 3, 16.; 6, 19. Gott ist es, der da wirket Alles in Allem, aber er wirket es durch Jesum Christum im hl. Geist, durch wel-

chen wir Jesum einen Herrn nennen können 1 Kor. 12, 3—6. Gott ist es, der in unsere Herzen das Pfand des Geistes 2 Kor. 1, 21., als der Vater der Herrlichkeit den Geist der Weisheit gibt Eph. 1, 17., und uns Kraft verleiht, nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen Eph. 3, 16.; Phil. 3, 13.; Kol. 1, 11.; 1 Thess. 4, 8.; Tit. 3, 6. Dieser Geist aus Gott ist nicht ein Geist der Furcht, sondern der Kraft und der Liebe und der Zucht 2 Tim. 1, 7. Und daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat 1 Joh. 4, 13.; 3, 24.; Hebr. 2, 4.

Demnach ist der hl. Geist nicht nur von Gott gegeben, sondern aus Gott und als solcher der Geist der Offenbarung, der Weisheit, der Kraft, der Liebe, der Kindschaft, der Herrlichkeit.

In gleicher Weise wird aber auch die Gabe des hl. Geistes nicht bloß durch Christum vermittelt, denn durch ihn haben wir den Zugang alle beide in Einem Geist zum Vater Eph. 2, 18. Apg. 2, 38. Tit. 3, 5—7., sondern er ist es, der ihn sendet und mittheilt Apg. 2, 33.; 1, 2.; 9, 17.; Röm. 15, 18. 19.; Eph. 4, 7. „Einem Jeglichen aber unter uns ist gegeben die Gnade nach dem Maß der Gabe Christi.“ Die Geistesgaben, ja der hl. Geist selbst, da die Gaben nicht ohne ihn da sind, werden mithin von Christo gegeben [1]). Der hl. Geist wird sogar in einer Reihe von Stellen der Geist Jesu Christi genannt, womit jedenfalls der Begriff der Zugehörigkeit und Abhängigkeit ausgedrückt wird. So nennt Petrus Apg. 5, 9. den hl. Geist den Geist des Herrn. Kap. 8, 29. Paulus und Silas wurde von dem hl. Geist gewehret, das Wort zu reden in Asia, und gleich nachher wird gesagt: „der Geist Jesu ließ es ihnen nicht zu, in Bythinien zu reisen“ Apg. 16, 6. 7. Der hl. Geist und der Geist Jesu sind mithin identisch. Sehr bestimmt geht dieß

[1]) Stier zu Eph. 4, 7.

aus folgenden Stellen hervor Gal. 4, 6.: „Weil ihr denn Söhne seid, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen, welcher rufet: Abba, Vater;“ Röm. 8, 9—11.: „Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, so anders Gottes Geist in euch wohnet. Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. So aber Christus in euch ist, so u. s. w.“ Der Geist Gottes und der Geist Christi, ja Christus selbst ist mithin ein und derselbe, was, wenn es auch der Ap. nicht ausdrücklich bezeugte, schon darum nicht geleugnet werden kann, weil nicht zwei Geister neben Jesum Christum im Menschen wohnen können, und die heil. Schrift zwar sieben Geister, aber doch nur Einen hl. Geist kennt. Der Geist Christi wird daher mit dem hl. Geiste und dem Geiste Gottes so gleichförmig sein, daß gesagt werden kann: da wo der Geist Christi ist, da ist wirklich und wahrhaft der Geist Gottes, der hl. Geist. Dennoch muß der hl. Geist vom Geiste Christi im engeren Sinne unterschieden werden, denn der Herr selbst sagt, daß er seinen Jüngern einen andern Beistand, den Geist der Wahrheit senden werde und in und durch diesen Geist Wohnung in ihnen nehmen wolle. Er selber ist und wohnt im Allerheiligsten vor dem Angesicht Gottes für uns und wird von dannen nur wieder kommen, wenn er das Gericht hält. Und dennoch tritt er in die innigste Verbindung mit den Seinigen. So sagt der Ap. 2 Kor. 13, 5.: „Erkennet ihr euch selbst nicht, daß Christus in euch wohnet,“ vgl. fr. Kap. 12, 7; Gal. 2, 20.: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir“ Kap. 3, 27.; Hebr. 3, 14. Kol. 1, 27. nennt der Ap. Christum in uns die Hoffnung der Herrlichkeit, und 1 Kor. 3, 17. bezeugt er: „der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. — Wir werden verwandelt in sein Bild von einer Klarheit zur andern als von dem Herrn des Geistes“ [1]). Was anderwärts dem hl. Geiste zugeschrieben wird, das wird

---

[1]) Vgl. Meyer zu d. St.

hier Christo selbst beigelegt. Betrachten wir diese Stellen, so läßt sich kaum leugnen, daß Christo nicht bloß eine größere Selbstständigkeit als dem hl. Geist, sondern auch die Macht über denselben zukommt, daß der letztere das stets dienstbereite Organ Christi und er der Herr desselben ist. Was der hl. Geist wirkt, das wirkt der Herr durch ihn. Er ist der auch den Geist umfassende, „denn das Gesetz des Geistes, das da lebendig macht in Christo Jesu," sagt Paulus Röm. 8, 2., „hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes" Röm. 8, 2.; Christus ist mithin die Sphäre, innerhalb welcher der hl. Geist wirkt.

Es läßt sich nun auch, freilich nur im Allgemeinen, das Verhältniß des hl. Geistes zu Gott bestimmen. Wie der Sohn, so urständet auch der hl. Geist in Gott, von welchem sie ausgehen. Ueber das Wie dieses Ausgehens enthält die hl. Schrift keine Andeutungen und kann keine enthalten, da es die Bedingung und die Grundlage der Offenbarung Gottes (nicht vor sich selbst, sondern für die in's Dasein zu rufende Welt) ist. Was jenseits dieser Offenbarung liegt und wodurch sie selbst erst eingeleitet wird, wie durch das Hervorgehen des Sohnes und des hl. Geistes, das bleibt für uns ein Geheimniß. Die unmittelbare Zeugung des Sohnes und der unmittelbare Ausgang des hl. Geistes aus Gott wird darum in der hl. Schrift überall nur vorausgesetzt. Wo sie genannt werden, beziehen sie sich nicht unmittelbar auf die ontologische Trinität, sondern auf die Schöpfung. Sie haben als solche schon ein Sein außer Gott, obwohl dieses Sein ein Sein bei Gott und zu Gott hin ist Joh. 1, 1. 2. 18.; 14, 28. Auch vom hl. Geist wird gesagt, daß er vom Vater her gesendet wird. Es ist in diesen St. auch ein locales Verhältniß mitgemeint, wie namentlich aus Hebr. 9, 24. erhellt. Beide sind die Vermittler des Rathschlusses Gottes, jedoch in verschiedener Abstufung und ohne daß ihre Funktionen identisch wären. Durch den Sohn werden die Welten geschaffen, aber seine schöpferische Wirksamkeit ist vermittelt durch den Geist 1 Mos. 1, 2.;

Pf. 33, 6. (Jud. 16, 17.). Der Sohn vollbringt die Erlösung, aber er theilt die Früchte derselben nur durch die Sendung des heil. Geistes den Seinigen mit, die ihm sein Vater gegeben hat. Der Sohn ist seit seiner Himmelfahrt erhöhet auf den Thron der Majestät, um den Rathschluß seines Vaters zum Ziele der Vollendung zu führen, aber er thut dieß durch die Wirksamkeit des Geistes. Wie mithin der Sohn durchweg in einem dependenten Verhältniß zum Vater steht, so steht auch der Geist in einem dependenten Verhältniß zum Vater und zum Sohne [1]) und wie der Sohn den Rathschluß des Vaters vermittelt, so vermittelt der hl. Geist die Beziehung des Sohnes zur Welt [2]). Das Kommen des Sohnes in die Welt beruht auf einem freien Entschluß, niemals aber wird vom hl. Geiste gesagt, er komme aus eigenem Antriebe. Die hl. Schrift bezeugt zwar, daß auch der Sohn den hl. Geist sendet, niemals aber deutet sie das Gleiche vom Geiste an. Ja der hl. Geist hat in Bezug auf den Sohn die gleiche Funktion, wie der Sohn hinsichtlich des Vaters. Wie der Sohn den Vater verkläret Joh. 17, 1. 4.; 13, 31. 32., so verkläret der Geist den Sohn Kap. 16, 14.

Das Verhältniß des hl. Geistes zum Sohne dürfte sich jedoch noch genauer bestimmen lassen. Der Herr hatte seinen Jüngern verheißen, daß er wieder zu ihnen kommen

---

[1]) Geß a. a. O. S. 37. „Der Sendende (Luk. 24, 49.) ist höher als der Gesendete, der Hörende ist abhängig von dem, von welchem er hört und aus dessen Lebens- und Heilsfülle er seine Verkündigung nimmt (Joh. 16, 13 ff.). Wir sehen also, daß sich Jesus dem Geiste der Wahrheit nicht nur gleichstellt, sondern denselben sogar in Abhängigkeit von sich stellt."

[2]) E. Wörner a. a. O. S. 91. „Hiernach bleibt es dabei, daß der Vater die Weltbeziehung des Sohnes und des Geistes begründet, der Sohn die des Vaters vermittelt, die des Geistes (aber nur „vom Vater aus" also in vermittelnder Weise) begründet, der Geist die des Vaters und des Sohnes vermittelt. Die wesentliche Einheit stellt sich darin heraus, daß wenn einer thätig, alle drei thätig sind, keiner sich beim Thun der andern unthätig oder bloß leidentlich verhält, die persönliche Selbstständigkeit hingegen in der Wechselwirkung, da jeder zugleich in Offenbarung stellt und gestellt wird."

werde Joh. 14, 18. „Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch“ V. 28. Kap. 16, 16. 19. Dieses Wiederkommen kann weder [1]) auf die Parousie, noch [2]) auf die Erscheinungen des Auferstandenen bezogen werden. Gegen jene Annahme spricht, daß der Herr sie „über ein Kleines“ wiedersehen will, gegen beide die Worte: „ich will euch nicht Waisen lassen,“ welche einerseits auf ein baldiges Kommen Christi hinweisen, denn Waisen waren sie von dem Augenblick seiner Gefangennehmung und seines Todes an, andrerseits auf ein solches Kommen, wodurch ihnen sein leiblicher Umgang, seine unmittelbare, persönliche Verbindung mit ihnen ersetzt wurde. Die Parousie Christi ist zu fern in der Zukunft gelegen und die Erscheinungen des Auferstandenen konnten ihnen seinen ununterbrochenen persönlichen Umgang nicht ersetzen. Sein Wiederkommen wird ein solches sein, das ohne Unterbrechung fortdauerte, in welchem die Verheißung Matth. 28, 20., womit er seine frühere Zusage wieder aufnimmt, in vollkommene Erfüllung ging. Mit Recht wird daher [3]) unter diesem Wiederkommen Christi sein geistiges Kommen durch den hl. Geist verstanden. Es ist dieß die zunächst liegende und die einzig richtige Erklärung, denn nur durch die Mittheilung des hl. Geistes läßt er sie nicht Waisen.

Allein wie konnte doch der Erlöser die Mittheilung des hl. Geistes als ein Kommen seiner selbst bezeichnen? Die Verheißung Christi wird nicht im Allerentferntesten von der Wahrheit abweichen, und wir sind deßhalb zu der Annahme genöthigt, daß er selbst, wenn auch in besonderer und eigenthümlicher Weise im hl. Geist zu den Jüngern gekommen ist. Die hl. Schrift wird uns auch darüber einen genügenden Aufschluß geben.

---

[1]) Gegen Luthardt zu dſ. St. und v. Hofmann a. a. O. I. 193.

[2]) Gegen Chrysost. Erasm. Grot u. A. zu dſ. St.

[3]) So Calv. Thol. Ohlsh. Stier, Meyer.

Es ist schon an einem andern Orte [1]) nachgewiesen worden, daß der Grundcharakter der Welt, die im Argen liegt, der Tod und die Finsterniß ist. Wo der Tod herrscht, da waltet auch die Finsterniß und umgekehrt. Die Eitelkeit alles irdischen Daseins ist durch beide im physischen wie im ethischen Sinn bedingt. Finsterniß und Tod sind nicht unmittelbar von Gott geschaffen, sondern um der Sünde willen in den Naturzusammenhang geordnet. Die Sünde ist nach der hl. Schrift ethische Finsterniß und geistlicher Tod und ihr müssen alle Naturverhältnisse entsprechen, da der Mensch organisch mit der Welt, in der er lebt, verbunden ist und sie als seine Voraussetzung nicht im Widerspruch mit seiner ethischen Bestimmtheit stehen kann.

Wenn nun Tod und Finsterniß in diesem umfassenden Sinn der Grundcharakter der Welt und die nicht sein sollende Bestimmtheit des Menschen ist, so wird sich auch der Heilsrathschluß Gottes darauf beziehen. Gott ist absolutes Licht und Leben 1 Joh. 1, 5.; Jac. 1, 17.; Dan. 2, 22.; Joh. 5, 26.; 1 Tim. 6, 15. 16. Seine Offenbarung kann daher auch nur eine Offenbarung des Lichtes und Lebens und zwar, aus schon früher genannten Gründen, in seinem Sohne, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen sein. Christus ist nicht nur uranfänglich als Logos Joh. 1, 4. 5. das Licht und Leben, sondern er ist dieß seinem innersten Grund und Wesen nach auch in der Knechtsgestalt des sündlichen Fleisches. Als der Fleischgewordene hat er das Leben quellenhaft in sich selber und ist darum das Princip und die Kausalität desselben, wie des Lichtes, das unabtrennbar mit dem Leben verbunden ist Joh. 5, 26. Er konnte daher mit vollem Rechte von sich sagen: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolget, wird das Licht des Lebens haben" Joh. 8, 12.; vgl. fr. 11, 25.; 14, 6.; 6, 55.; 10, 28.; 4, 14. u. s. w. Damit stimmen auch die Apostel überein Kol. 3, 4.; Phil. 1, 21.; Röm. 6, 23.; 1 Joh. 1, 1. 2.;

[1]) Einheit der bibl. Urgeschichte, S. 138 ff.

5, 11. 12. 20. u. s. w. Mit diesen Stellen sind diejenigen zu verbinden, nach welchen das Leben durch den Sohn Gottes vermittelt wird Joh. 3, 15.; 4, 15.; 6, 40. 54.; 5, 24. 39.; 17, 3.; 2 Tim. 1, 10.; Röm. 6, 8. 10.; 1 Joh. 4, 9.; Gal. 2, 20. u. s. w. In ähnlicher Weise wird Christus auch das Licht genannt, zwar nicht so häufig wie das Leben, aber dieß erklärt sich daraus, weil das ewige Leben an sich selber Licht ist Joh. 1, 4. 9.; 8, 12.; 14, 26.; 12, 36.; Eph. 3, 17.; 5, 8. 9.; 1 Joh. 1, 7.; Apg. 26, 18.; 20, 32.; Kol. 1, 12. 13.

Ebenso wird aber auch der hl. Geist der Geist des Lichtes und Lebens sein; er ist dieß schon seinem Ursprung und Wesen nach und seine Wirksamkeit wird sich auf die Mittheilung desselben beziehen. Zwar nennt Christus gerade an den Hauptstellen den hl. Geist nicht den Geist des Lebens, sondern der Wahrheit, allein diese Wahrheit ist im Gegensatz gegen die Lüge und Eitelkeit, die in der Welt herrschet, das wahrhaftige Sein. In diesem Sinne ist Gott Ursein, was gleichbedeutend ist mit wahrhaftigem Leben Joh. 17, 3. Wie aber Gott das Leben schlechthin ist, weil er der Wahrhaftige ist, so ist auch Christus, welcher das Leben in sich selber hat, die Wahrheit Joh. 14, 7., ja der wahrhaftige Gott 1 Joh. 5, 20. 21. [1])

Es erhellt nun, warum der hl. Geist der Geist der Wahrheit genannt wird. Wahrheit in dieser Bedeutung ist absolute Realität im Gegensatz gegen alles Schein- und Lügenwesen der Welt. Der Begriff der Wahrheit involvirt daher auch den des Lichtes und Lebens im Gegensatz gegen die Finsterniß und den Tod. So deutet der Ap. selbst jene Ströme lebendigen Wassers, welche von dem Leibe des Gläubigen fließen sollen, von dem Geiste, den er em-

---

[1]) Mit Recht beziehen Ebrard zu d. St., Kahnis, Dogm. I. 452. und Weiß a. a. O. S. 32. die Worte „der wahrhaftige Gott" nicht, wie von Lücke, De Wette, Baumg.-Crusius, Düsterdieck u. A. geschieht, auf Gott selbst, sondern auf Jesum Christum.

pfangen wird Joh. 7, 38. 39., und so wird auch das Wasser, das Christus gibt Kap. 4, 14., vgl. auch Offenb. 21, 6., wie das Brot des Lebens, das vom Himmel kommt, oder sein Fleisch und Blut, das er zum Besten der Welt geben wird Joh. 6, 50. 54. 63., der hl. Geist sein. Dieses Leben des Geistes, oder der Geist selber als Leben ist es, den der Herr den Seinigen gibt, an dem sie erkennen, daß er in ihnen bleibet Joh. 3, 23.; 4, 13.; der da lebendig Joh. 6, 63. und frei machet von dem Gesetz oder der Macht der Sünde und des Todes Röm. 8, 2. [1]); Gal. 8, 6. Das neue Leben, das der Auferstandene verleiht Röm. 6, 4., wird der neue Geist genannt und dieser Geist des Lebens ist das Lebensprincip Christi selber 1 Kor. 15, 45.; 2 Kor. 3, 17.

Dem hl. Geist kommen mithin die gleichen Wesensattribute zu wie Christo, die Wahrheit, das Leben und das Licht, 1 Joh. 2, 27.; zugleich wird er aber nicht nur in eine überaus innige persönliche Verbindung mit ihm gesetzt, sondern der Geist geradezu als das Lebensprincip Christi bezeichnet. Es ist darum mit Recht gesagt worden [2]): „Wenn Joh. 6, 63. dem Geiste die belebende Kraft beigelegt wird, so kann dieser nur insofern in Betracht kommen, als er Christo selbst einwohnt und von ihm auf seine Gläubigen übergeht, welche also der göttlichen Natur theilhaft werden 2 Petr. 1, 4., aufgenommen in die Sphäre des Geistes, welche die göttliche ist und entrückt der Sphäre des Fleisches, in die, abgesehen von Christo, alles Menschliche traurigerweise gebannt ist.“ Auch der Geist, von dem Hebr. 9, 14. [3]), und der Geist der Heiligung, von welchem Röm. 1, 4. die Rede ist, kann kein anderer sein als der heil. Geist. Der Geist Gottes, welcher zugleich der Geist Christi ist, der ihm

---

[1]) Der Genitiv des Lebens Röm. 8, 2. kann nicht als Asyndeton zu „Gesetz“ gehören, sondern er hängt von „Geist“ ab und ist genit effec. Geist, welcher Leben ist und darum auch wirkt, wie aus dem Gegensatz: „Gesetz der Sünde und des Todes, hervorgeht, vgl. 1, 10.“

[2]) Hengstenberg zu Joh. 6, 63.

[3]) Bleek zu d. St. Philippi zu Röm. 1, 4.

schon bei seinem Wandel auf Erden in seiner ganzen Fülle beiwohnte und das ihn in jedem Momente beseelende Princip war und der ihn der Herrschaft des Todes nicht unterliegen ließ. Wir können endlich den Worten Kahnis[1]) beistimmen: „dieselben Wirkungen, welche er der Sendung des hl. Geistes zuschreibt, knüpft Christus an seine Wiederkunft (Joh. 14, 3. 18. 28.; 16, 14. 22. 23.), nämlich höhere Erkenntniß (Kap. 14, 20.; 17, 23.), neues Leben (Kap. 14, 19.), innige Gemeinschaft (Kap. 14, 3.), himmlischen Schutz (14, 19.). Man kann nicht zweifeln, daß er die Sendung des hl. Geistes als ein Wiederkommen seiner Person gefaßt hat. Er konnte es, weil der hl. Geist eben das Lebensprincip seiner Person war." Und dennoch ist Christus nicht der hl. Geist, und indem er ihn sendet, sendet er nicht sich selbst, sondern den von ihm, ungeachtet er mit ihm in der allerinnigsten Verbindung steht, dennoch wieder zu unterscheidenden Geist[2]). Aber eben diese Behauptung, daß der hl. Geist das Lebensprincip Christi und dennoch von ihm unterschieden eine andere Person ist, scheint ein Widerspruch zu sein, welcher einer genaueren Erörterung bedarf. Wir sind zu dem Ende genöthigt, das Wesen des Selbstbewußtseins etwas näher in's Auge zu fassen.

Im Begriffe des Selbstbewußtseins sind zwei Seiten zu unterscheiden, welche sich indessen wie zwei Pole auf einander beziehen. Das Wort selbst erkennt diese Unterscheidung an; das Selbstbewußtsein ist das persönliche Wissen um sein eigenes Sein und Wesen. Der Akt des Selbstbewußtseins besteht daher ebenso sehr im Unterscheiden wie im Identischsetzen dieser beiden Seiten. Indem der Geist beides vollzieht, spricht er sich in dieser seiner sich auf sich beziehenden formalen Concentration als Ich aus. Das Ich ist mithin die für sich leere Form des Selbstbewußtseins, in welcher jedoch der Geist seine realen, aber ihm bewußt gewordenen Unterschiede vorstellend zusammenfaßt. Dieser Ich-

[1]) Die Lehre vom hl. Geist. S. 55.

[2]) Vgl. Meyer zu Joh. 14, 16.

gedanke oder dieses formale Ich bleibt dasselbe bei allem Wechsel der Zustände. Ich fühle und weiß mich als das gleiche Ich, ob ich fröhlich oder traurig bin. Dieser Wechsel fällt nicht unmittelbar in das Ich, sondern in das Sein und Wesen und reflectirt sich von hier aus im Ich. Bei dieser Reflection ist es nicht bloß leidend, sondern auch selbstthätig. Wie es von seinem Sein und Wesen aus bestimmt wird, so wirkt es auch wieder bestimmend auf dasselbe ein. In dieser Wechselwirkung bildet sich die Persönlichkeit. Diese Form des Selbstbewußtseins ist bei allen persönlichen Wesen im Allgemeinen die gleiche und auch in Bezug auf Gott kann sie keine andere sein. Gott ist absoluter in sich, in seinem Ich, in der Totalität seines Wesens reflectirter Geist. Indem er sich absolut wollend und erkennend in sich selbst reflectirt und die beiden Seiten seines Wesens schlechthin identisch setzt, ist er die absolute Macht über sich selbst oder der sein selbst schlechthin Mächtige. Es ist dieß nur möglich, wenn beide Seiten des göttlichen Selbstbewußtseins gleichwesig sind, weil nur das Gleiche das Gleiche erkennen kann. Uebrigens ergibt sich dieß schon daraus, weil das Ich der andere Pol des Geistes ist, beide Pole aber an sich nicht verschieden sein können. Gott ist Geist; Geistsein ist seine wesentliche Bestimmtheit. Gott ist absoluter Geist, weil er sich, sein Wesen, absolut durchschaut und es erkennend und wollend, also desselben schlechthin mächtig, als persönliches setzt[1]).

Auch der Sohn Gottes ist Geist, aber mit einer leiblichen Bestimmtheit. Weil die Fülle der Gottheit leiblich in ihm wohnt, ist er das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Gottes. So wenig seine Leiblichkeit, die ihm als Erhöhten zukommt, ausschließt, daß er Geist, ja der Geist ist, so wenig schließt seine leibliche Bestimmtheit, die ihm als vorweltlichem Sohn Gottes eignet, das Geistsein

[1]) Beck a. a. O. I. 105: „Geist ist Gott, Joh. 4, 24. als die in sich selbst unanschaubare, verborgene, sich selbst aber bis in die innersten Gründe ihres ganzen Seins offenbare und Alles außer sich durchschauende und offenbarende Persönlichkeit."

aus. Seine Leiblichkeit ist selbstverständlich eine schlechthin immaterielle, eine durch und durch geistige, und nicht minder besitzt er wie sein Vater die absolute Macht des Erkennens und Wollens über sich selbst. Auch der Herr erkennt und will sich selbst, indem er sich auf die Fülle der Gottheit in ihm selber bezieht und sie in das Licht seines Bewußtseins erhebt. Sie ist die Voraussetzung seiner Person, die er erkennend und wollend als sein eigenes Selbst zu setzen hat. Wie er sich nun von sich, von seiner Voraussetzung oder von seinem Wesen unterscheidet und es mit sich identisch setzt, wie er sich aber in dieser Unterscheidung als den Sohn weiß, dessen Sein und Wesen in Gott und aus Gott urständet, so weiß er sich auch als den Mittelpunkt einer Sphäre, nämlich der Herrlichkeit, die ihn umgibt und deren Herr ihn die hl. Schrift nennt. Sie ist mit ihm zugleich aus Gott hervorgegangen und gleichen Wesens mit ihm, da er in einer überaus innigen organischen Verbindung mit ihr steht. Ist diese Herrlichkeit vielleicht „der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes" und der Herr derselben „das Ebenbild seines Wesens" Hebr. 1, 3.? Wie es sich auch damit verhalten mag, sie wird der in ihm wohnenden Fülle der Gottheit ihrem Wesen nach völlig entsprechen und in einem ähnlichen, nur absolut reinen und vollkommenen Verhältniß zu ihm stehen, wie die Natur zum Menschen. Wie sie der Leib unseres Leibes ist, in welchem wir mit unserm ganzen Dasein wurzeln, so wird auch die Herrlichkeit in diesem weitern Sinne der Leib oder auch die Sphäre sein, die den Sohn Gottes umgibt. Sie ist der Himmel selbst, das Allerheiligste und als der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes die vollkommene Stätte seiner Offenbarung, in welcher er fort und fort die Wunder seiner Liebe wirkt. Sie ist (worüber später) Geist und Leben. Allein gerade darum wird ihr ein Selbstbewußtsein nicht abgesprochen werden können. Geist und Leben sind überall die Voraussetzung der Persönlichkeit, welche der Herrlichkeit um so weniger absehen wird, da sie jenes in einem eminenten Sinne ist. Die Herrlichkeit in der Form

der Persönlichkeit ist der Geist der Herrlichkeit 1 Petr. 4, 14. [1]). Das Verhältniß, in welchem der Geist zum Sohne Gottes steht, wird sich nun leicht bestimmen lassen. In der Benennung: Geist der Herrlichkeit und Herr der Herrlichkeit liegt die bestimmte Andeutung, daß jene diesem untergeordnet ist. Wie die Natur im normalen Zustande vom Geiste schlechthin durchwirkt und sein williges Organ ist, wie sie eine Selbstständigkeit nur innerhalb der Grenzen besitzt, die vom Geiste gesetzt sind, wie sie ihrem Wesen nach nicht verschieden vom Wesen der Seele ist, aber sich dennoch zu ihr wie das niedere zum höheren verhält, wie die normale Natur nicht nach eigenem Ermessen handelt, sondern sich stets nach dem Willen des Geistes richtet, in einem ähnlichen Verhältniß wird auch der Geist der Herrlichkeit zum Herrn derselben stehen. Und wie der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne besonders darin besteht, daß zwar beide Geist sind, Gott aber Geist ohne alle Leiblichkeit, Christus dagegen Geist mit einer Leiblichkeit, so wird sich auch der hl. Geist vom Sohne dadurch unterscheiden, daß in diesem die Geistigkeit, in jenem die Leiblichkeit überwiegt, ohne daß er darum aufhört, Geist zu sein.

Dieses Verhältniß entspricht den Andeutungen der hl. Schrift. Der hl. Geist tritt im Vergleich mit der Stellung, welche der Herr in der Ausführung des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsrathschlusses einnimmt, zurück. Sie ist ihm persönlich übertragen, und er verwendet dazu den hl. Geist. Dieser sendet weder Christum, noch theilt er sich selbst den

---

[1]) Wenn der Ap. sagt: „Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt 1 Kor. 2, 12. — zu welcher St. Meyer bemerkt: „Dieser Geist ist das diabolische Pneuma, d. h. der vom Teufel ausgehende Geist, in dessen Gewalt die Welt steht und dessen Wirkungskreis sie ist," — 2 Kor. 4, 4.; Ephes. 6, 11. 12.; 2, 2.; Joh. 12, 31.; 1 Joh. 4, 3.; 5, 9., so wird ein ähnliches Verhältniß des Teufels zur Welt, wie das, in welchem der Geist zur Herrlichkeit steht, angedeutet. Er ist der Geist der Welt, weil sie in ihm sich zusammenfaßt und weil sie von ihm zusammengefaßt ist, aus welchem Grunde er auch Gewalt über sie besitzt. Vgl. Stier zu Ephes. 2, 2.

Gläubigen mit. Der Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung ist und bleibt vielmehr der Sohn Gottes. Niemals ist in der hl. Schrift weder von der Liebe Gottes, noch Christi zum Geiste und umgekehrt mit klaren Worten die Rede, obgleich wir nicht in Abrede stellen, daß ein Band der innigsten Liebe und Gemeinschaft diese drei Personen umschlingt. Niemals sagt sie, daß wir den hl. Geist lieben, an ihn glauben, zu ihm beten sollen. Zwar geht er wie der Sohn vom Vater aus, aber seine Sendung wird durch Christum vermittelt. Er redet nicht von sich selbst, sondern was er (nach dem Zusammenhang von Christo, vgl. V. 15.)[1]) hören wird, wird er reden Joh. 16, 13. 14. Denn er wird zeugen von Christo; sein Amt und seine Wirksamkeit wird darin bestehen, daß er Christum der Welt gegenüber rechtfertigt Joh. 16, 8—11. und ihn in den Seinigen verklärt. Er wird die Jünger an Alles erinnern, was der Herr ihnen gesagt Joh. 14, 26., und ihnen verkündigen, was er ihnen noch zu sagen hat, Joh. 16, 12. 13. Was er ihnen verkündiget, das wird er von dem Seinen nehmen, weil alles dem Sohn angehört, was der Vater hat Joh. 16, 14. 15. Es wird kaum geleugnet werden können, daß der Sohn über den hl. Geist in der gleichen Weise verfügt, wie der Vater über den Sohn, und daß er nur im Auftrage des Sohnes wirkt und handelt, wie der Sohn im Auftrag seines Vaters. Was dem Vater angehört, hat auch der Sohn, nur der Geist hat kein eigenes Besitzthum, sondern des Sohnes Eigenthum theilt er mit[2]).

[1]) Ohlshausen und Baumg.-Crusius zu dss. St.

[2]) Wir stimmen den Worten Philippi's a. a. O. II. 122: „Wäre es nur der Geist des Vaters und nicht auch der Geist des Sohnes, dessen wir theilhaftig werden, so erschiene dadurch die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Innigkeit unseres Verhältnisses zu und unserer Gemeinschaft mit dem Sohne, worin doch ein wesentliches Moment des christlichen Glaubens und der christlichen Erfahrung besteht, in bedenklicher Weise bedroht," vollkommen bei, ohne jedoch seine Folgerungen anzuerkennen, wie z. B. die: „wir werden überhaupt keinen Vorzug des Einen vor dem Andern, keine Unterordnung des Andern unter den Einen setzen dürfen, denn alle drei sind gleichmäßig der wahren und vollkommenen Gottheit theilhaftig." Sie will doch mit den Schriftaussagen gar nicht stimmen.

Diese Dependenz des Geistes vom Sohne schließt die Persönlichkeit desselben nicht aus, sondern ein. Er vollzieht den Willen des Sohnes, wie dieser den Willen des Vaters, aber nicht weil er muß, sondern weil er will. Der Geist, der die Wahrheit, die Weisheit, die Freiheit, die Liebe wirkt, wird diese Wahrheit, Weisheit, Freiheit und Liebe persönlich sein. In der hl. Schrift wird zwar die Persönlichkeit des hl. Geistes ebenso wenig gelehrt, wie die des Vaters, aber sie ist die Grundvoraussetzung derselben und wird häufig genug angedeutet, so im A. T. Jes. 48, 16.: Jehova hat mich gesandt und sein Geist, und Kap. 64, 10. 11.; vgl. Nehem. 9, 20.; 4 Mos. 11, 17.; sie kränkten den hl. Geist. Treffend sagt Kahnis[1]): „im N. T. spricht für die Persönlichkeit des hl. Geistes die große Anzahl persönlicher Kräfte und Funktionen, die ihm stehend zugeschrieben werden: Reden Matth. 10, 20.; Joh. 16, 13.; Apgesch. 8, 29.; 10, 19.; 11, 12.; 13, 2.; 20, 23.; 1 Tim. 4, 1.; Offenb. 2, 7. 11. 17. 29. u. ö.; Hören Joh. 16, 13.; Fühlen Ephes. 4, 30.; Seufzen Röm. 8, 28.; Forschen 1 Kor. 2, 10.; Lehren Joh. 14, 26.; Erinnern Joh. 14, 26.; Zeugen Joh. 15, 26.; Röm. 8, 16.; Ueberführen Joh. 16, 8.; in die Wahrheit führen Joh. 16, 13.; Wollen Apgesch. 17, 6.; 1 Kor. 12, 11.; Beschließen Apgesch. 15, 15.; Helfen Röm. 8, 26. u. A. An und für sich betrachtet beweist diese ansehnliche Reihe persönlicher Ausdrücke für denjenigen, welcher die Neigung der Sprache Alles zu personificiren im Allgemeinen, die große Zahl persönlicher Namen und Bezeichnungen, welche stehende Personificationen, z. B. die des Logos bei Philo (?!) zulassen, insbesondere gedenkt, nicht mit Sicherheit die Persönlichkeit des hl. Geistes. Entscheidend dafür spricht nur die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes Matth. 28, 19. in Verbindung mit den Stellen, welche drei göttliche Personen aussagen. So: 2 Kor. 13, 13. Der Scheidegruß des Ap. Pau-

[1]) a. a. O. I. 471. Vgl. fr. Philippi a. a. O. II. 193. 201 ff. und besonders Geß a. a. O. S. 149.

lus: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei mit euch," der Eingangsgruß des Ap. Petrus (1 Petr. 1, 1 ff.): „nach der Voraussicht Gottes des Vaters, in der Heiligung des Geistes zum Gehorsam und Besprengung des Blutes Christi," sowie die Ermahnung desselben zu heiligem Wandel, nach dem heiligen Gotte, der sie berufen, Jesu, der sie erlöst, den hl. Geist, der sie durch's Wort wiedergeboren hat 1 Petr. 1, 13—17.; die Ableitung der Geistesgaben als Kraftgaben von Gott, als Dienstgaben von Christo, als Gnadengaben vom hl. Geiste" 1 Kor. 15, 5. 6. Die Hinweisung auf Gott den Vater, durch welchen wir erwählet, auf den Sohn, in welchem die Wahl und Vorordnung stattgefunden hat und durch den wir erlöst, und auf den hl. Geist, durch den wir versiegelt worden sind Ephes. 1, 4—14. Ebenso Kap. 2, 19—22.: Ihr seid nun Hausgenossen des Vaters, gebauet auf Christo den Eckstein, wachsend und vollendet durch den Geist. Endlich die dreifache Dreiheit, in welche Paulus alles bringt, was die Christen eint: Ein Leib, ein Geist, eine Hoffnung des Berufes; — Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; — Ein Gott und Vater, der da ist über und durch und in Allen Ephes. 4, 4—6.

Es fragt sich indessen, ob dieser Geist im Sinne der Kirchenlehre der immanente oder der Geist Gottes selber ist, oder ob er nicht ebenso wie der Logos der Offenbarung angehört? Für die letztere Annahme spricht schon der allgemeine Grund, daß, wenn Christus der Offenbarer Gottes ist und wenn Gott in ihm und durch ihn den Rathschluß der Schöpfung und Erlösung ausführt, auch der hl. Geist, welcher zu jenem in einem Abhängigkeits-Verhältniß steht und seine schöpferische, erlösende, heiligende und vollendende Wirksamkeit auf die Welt ausübt, der Schöpfung zugewendet sein wird. Dieß ergibt sich auch aus der Betrachtung der St. 1 Kor. 2, 7. Die Gottes Weisheit, von welcher der Ap. redet, ist offenbar weder die subjective, die Erkenntniß der Erleuchteten, denn sie hat schon Bestand vor der

Weltzeiten, noch die Weisheit Gottes selbst, denn wie könnte von derselben gesagt werden: „welche Gott vorherbestimmt hat zu unserer Herrlichkeit?“ Der letztere Grund spricht auch gegen die Erklärung [1]), nach welcher unter derselben: „Gottes Philosophie, deren Inhaber und Offenbarer Gott ist,“ verstanden werden soll, wie gegen die Ansicht [2]), welche diese Gottes Weisheit auf den in seinem Rathschluß gefaßten Heilsplan bezieht. Gott wird zwar in demselben alles in festbegrenzten Umriß [3]) stellen, allein es fragt sich, ob diese göttliche Idealwelt, welche Gott in seiner Weisheit setzt, die unmittelbare Voraussetzung der zeitlichen Schöpfung ist. Dieß ist die Ansicht Delitzsch's [4]): „Indem Gott von Ewigkeit sich selbst weiß, weiß er sich auch als Möglichkeitsgrund einer Welt, die nicht Er selbst ist und die Idealwelt ist eben der ergriffene und ausgestaltete Gedanke dieses möglichen Andern, das nicht Gott ist. Darum nennt auch die Schrift diese Idealwelt nirgends „Sohn“ oder „Logos“, sondern „Weisheit“. Denn die Schrift kennt die Weisheit nicht bloß als eine Eigenschaft Gottes des Allein- und Allweisen Röm. 16, 27., sondern auch als das in Gott objective ewige Spiegelbild des Weltplans, indem sie von jener eigenschaftlichen Weisheit diese grundrißliche unverkennbar unterscheidet.“ Diese Unterscheidung wird kaum vor einer genaueren Prüfung bestehen können. Diese Weisheit kann nämlich, obgleich sie das Spiegelbild des Weltplans ist, nicht von der Eigenschaft der Weisheit in Gott getrennt werden, da eine zweifache Weisheit in Gott der Einheit seines Wesens widerspricht, vielmehr wird Gott in seiner Weisheit, als Eigenschaft betrachtet, das Weltideal concipiren. Die Idealwelt ist das ewige Product der Wesensgedanken Gottes, welche sich in seiner Weisheit zum festbegrenzten Umriß gestalten. Diese Idealwelt wird nun entweder unmittelbar von Gott

[1]) So Meyer zu bs. St.
[2]) So Kling zu bs. St.
[3]) Gegen Beck, Christl. Lehre. I. 170.
[4]) Bibl. Psychol. S. 43. Kahnis a. a. O. I. 305.

in der Welt verwirklicht, oder der Sohn Gottes vollbringt im unmittelbaren Einblick in dieselbe die Schöpfung der zeitlichen Welt. Beides steht im Widerspruch gegen die hl. Schrift, denn Gott wirkt in keiner Weise unmittelbar, sondern sein Schöpfungswille und Rathschluß ist stets durch den Sohn vermittelt; ebenso wenig sieht der Sohn unmittelbar in Gottes Weisheit hinein, sondern er thut nur, was er siehet den Vater thun. Zwischen der Idealwelt in Gottes Weisheit und der zeitlichen Schöpfung liegt daher eine Sphäre, in welcher sich diese Weisheit darstellt [1]), oder welche die objective Darstellung dieser Weisheit selbst ist. Die hl. Schrift unterscheidet sie, namentlich Sprüchw. 8, 22., von der Weisheit als Eigenschaft Gottes, und sie kann als die wesentliche Weisheit bezeichnet werden [2]). Der Ap. würde etwas Ueberflüssiges gesagt haben, wenn die Worte: „welche Gott vorherbestimmt hat vor den Weltzeiten," sich auf die in seiner Weisheit entworfene Idealwelt beziehen sollten, denn das versteht sich von selbst, daß der Schöpfung der Welt ein Weltplan vorhergehen muß. Auch reicht diese Erklärung

---

[1]) J. Hamberger, die Lehre Jakob Böhme's. S. 59., sagt mit Recht: „Zwischen der bloßen Idee des Kunstwerkes und dessen leibhafter Ausgestaltung liegt der rege wirksame Geist desselben, welcher sich selbst gleichsam seinen Leib anziehen soll, in der Mitte. Mancher ist wohl der Idee eines Kunstwerkes fähig, aber das die wahrhafte Verwirklichung bedingende Geistesbild will nicht völlig in ihm lebendig werden oder bei ihm lebendig bleiben, und so kommt es nicht zu einer eigentlich gelungenen Production."

[2]) Die Frage, ob diese Weisheit, welche, wie Delitzsch mit Recht bemerkt, nicht identisch mit dem Logos ist, eine persönliche sei oder nicht, ist von unserem Standpunkt aus nicht schwer zu beantworten. Die Beziehung auf 1 Mos. 1, 2. ist ziemlich anerkannt, dann aber kann ihr die Persönlichkeit nicht abgesprochen werden, da bei der Schöpfung, wie der Sohn, so auch der Geist, wenn auch vor der Hand nur als kosmische Potenz thätig ist. Nitzsch, Stud. u. Krit. 1841. S. 325. „An der salomonischen Stelle oder an der Lehre von der substantialen, persönlichen Weisheit hat sich der Gedanke eines Gottes aus Gott entwickelt und unter mannigfaltigen Gestalten und Benennungen der jüdischen Auslegung des A. T. bemächtigt."

hier nicht aus, da diese Weisheit zu unserer Herrlichkeit vorher verordnet ist. Sie ist mithin der Grund und die Kausalität unserer Herrlichkeit. Wie Gott nicht unmittelbar mit dem Geschöpf in Verbindung tritt, so auch nicht seine Weisheit als persönliche Eigenschaft; sie bedarf eines Mittelgliedes, und das ist eben die wesentliche, substantiale Weisheit, oder die Weisheit, welche Gottes Weisheit ab- und urbildlich in der Herrlichkeit darstellt. Das Relativ „welche" V. 8. bezieht sich weder allein auf „Herrlichkeit" [1]), noch allein auf „Weisheit" [2]), sondern auf den untrennbaren Begriff dieser Weisheit, wie sie und welche Gott zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat. Die vor den Weltzeiten vorherbestimmte Weisheit ist die Herrlichkeit selber. Nun erklärt sich auch, warum der Ap. Christum den Herrn der Herrlichkeit nennen und die Zuständlichkeit derselben (V. 9.) schildern konnte. Denn von Gottes persönlicher Weisheit kann nicht gesagt werden, daß, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret, das habe Gott denen bereitet, die ihn lieben. Nun tritt auch V. 10. und 11. in ein helles Licht. Diese von Gott zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmte Weisheit ist eine verborgene, welche keiner der Obersten dieser Welt erkannt hat (Joh. 14, 17.), Gott aber offenbart sie durch seinen Geist, denn dieser Geist *erforschet* alle Dinge (Kol. 1, 16.), auch die Tiefen der Gottheit. Dieser Geist kann nicht der Geist Gottes als solcher sein, noch sich unmittelbar auf Gott beziehen, denn Gott sind alle seine Werke von der Welt her bewußt Apgesch. 15, 18. und seine Tiefen bloß und entdeckt vor ihm. Auch kann Gott nicht durch eine genauere Erforschung derselben [3]) an Erkenntniß wachsen, wohl aber der Geist *aus* Gott, der Geist der Weisheit, weil Gott seinen Rathschluß in der Herrlichkeit nur successive auswirkt. Wenn Gottes Wirksamkeit in der Herrlichkeit eine fortdauernde ist, so wird sie stets Neues aus seinen Tiefen nach Maßgabe

[1]) Gegen Meyer, Kling zu dſ. St.
[2]) Gegen Billroth, Maier zu dſ. St.
[3]) Gegen Chryſoſt. Meyer u. A. zu dſ. St.

der Erfüllung des göttlichen Rathschlusses offenbaren, und diese Offenbarung ist das Object der Erforschung des Geistes aus Gott. Durch ihn können wir wissen, was uns von Gott geschenkt ist.

In ähnlicher Weise ist auch der Ausdruck: „Geist der Weisheit und Offenbarung" Eph. 1, 17. zu fassen; es ist nicht bloß der Geist, der Weisheit wirkt, sondern der Geist der Weisheit und Offenbarung selber, wie auch der Geist der Heiligkeit Röm. 1, 4. [1]), der Geist der Wahrheit Joh. 14, 17.; 15, 26.; 16, 13.; 1 Joh. 4, 6., der Geist der Heiligkeit und der Wahrheit selber ist und sie darum auch verleihen kann. Der Geist der Weisheit und der Offenbarung, welcher die Tiefen Gottes in der Herrlichkeit erforschet, vermittelt auch die Erkenntniß des Gottes und Vaters Jesu Christi, des Vaters der Herrlichkeit. In ihm offenbart sich Gott, wie er auch durch ihn geoffenbart wird. Wahrheit, Weisheit und Herrlichkeit sind correlate Begriffe, ohne identisch zu sein. Der Geist der Wahrheit wird er genannt, weil das Feststehende und Bleibende gegenüber aller Eitelkeit der Lüge (Joh. 8, 44.) die substantielle Basis seiner Persönlichkeit ist, der Geist der Weisheit insofern er diese Wahrheit erforscht und sie in das Licht seines Bewußtseins reflectirt, der Geist der Herrlichkeit, weil Wahrheit und Weisheit in ihm schlechthin persönlich vermittelt sind.

Es ist nun freilich sehr schwer, zu einer genaueren begrifflichen Klarheit über das Verhältniß des hl. Geistes zur Herrlichkeit oder zur göttlichen Natur — denn beide Begriffe sind im Wesentlichen gleichbedeutend — zu gelangen, da die hl. Schrift darüber keine näheren Andeutungen zu enthalten scheint. Jedenfalls wird sich der Geist zu jener verhalten, wie überhaupt der Geist zum Leibe, und dann kann der hl. Geist, nachdem er aus Gott hervorgegangen ist, entweder die göttliche Natur aus sich erzeugt haben, was jedoch die

---

[1]) So Ohlshausen und Riehm zu d. St.

Analogie gegen sich hat, oder die göttliche Natur und der sie durchwirkende Geist sind zugleich aus Gott hervorgegangen, so aber, daß der hl. Geist diese seine Voraussetzung erkennend und wollend in sich selber vermittelt hat. Aber wie denn?

Der Mensch ist die Epitome der Natur; man bezeichnet ihn zuweilen als Mikrokosmos. Soll diese Bezeichnung einen Sinn haben, so wird die ganze Natur in ihm culminiren, mithin seine leib-seelische Voraussetzung sein. Die Schöpfung ist in sechs, beziehungsweise in sieben Tagen vollendet worden, denn wenn der Mensch die Aufgabe, welche ihm zu Theil geworden, erfüllt hätte, so würde er am siebenten Tage in dem Besitz der Beilage, die er am sechsten Tage zwar empfangen hatte, aber eben zu dem Zwecke, um sie sich durch seinen Gehorsam zum persönlichen Besitz zu vermitteln, bestätigt worden sein. Ohne daß mithin am siebenten Tage eine neue Schöpfungsthat stattgefunden hätte, würde er dennoch an demselben persönlich vollendet worden sein. Da nun die Natur oder der Kosmos seine Voraussetzung bildet, da die Schöpfung oder Wiederherstellung der Erde ihr Ziel nur im Menschen erreicht und in derselben alles auf den Menschen abgesehen ist, da sich ferner die ganze Natur ihren Grundsubstanzen nach im Menschen wiederholt und concentrirt, so kann man mit Recht sagen, daß der Mensch selbst in sieben Tagen geschaffen worden ist. Wir haben an einem andern Orte bemerkt [1]: In der Schöpfungsgeschichte stehen Geist und Wort in der innigsten Beziehung und Wechselwirkung und zwar so, daß jener immer tiefer den Grund in die Natur legt, auf welchen das Wort seine Schöpfungen auferbaut. Je tiefer der Geist Gottes in fortschreitender Wirksamkeit gegenüber den turbirten Kräften des Chaos die lebensfähigen Potenzen desselben ergreift, um so höher stehen in der Stufenreihe der Geschöpfe die Lebens-

---

[1] Bd. 1. S. 325.

gebilde, welche das Wort schafft. Der Geist wirkt in sieben Abstufungen, bis das Licht, das zuerst äußerlich als Naturpotenz auftritt, im Geiste zu einer ethischen Potenz schöpferisch entwickelt ist. Sollte diese siebenfältige Wirksamkeit nicht auch im Geiste selbst ihren Grund und ihre Voraussetzung haben, so daß, was hier auf Erden geschah, auch der Modus des Hervorgangs der göttlichen Natur ist? Wir meinen dieß jedoch nicht so, als ob zuerst das Licht gesetzt und dasselbe sich sodann in der ferneren Steigerung im persönlichen Geiste zum Geiste der Wahrheit, Weisheit und Herrlichkeit vollendet habe, vielmehr konnte die göttliche Natur nicht ohne den Geist und umgekehrt aus Gott hervorgehen. Wenn jene Frage bejaht werden müßte, so würde den sieben Schöpfungsstufen eine siebenfache Wirksamkeit des Geistes der Herrlichkeit entsprechen, welche ihren Grund im Wesen desselben, der ein siebenfacher ist, haben wird.

Wie der Herr der Herrlichkeit, so ist auch der Geist derselben aus Gott ausgegangen. Wenn nun in Christo die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt, so wird auch die Sphäre, die der Herr inne (Joh. 17, 24.) hat, in der völligsten Angemessenheit zu seiner Existenzweise stehen; die Herrlichkeit, welche die charakteristische Bestimmtheit des Geistes derselben ist, wird mithin eine leibliche sein. Das Licht, das Gott ist, kann sich nicht unmittelbar offenbaren. Wie Gott selbst, so ist auch alles, was zu Gottes Wesen gehört, schlechthin unsichtbar. Versichtbaren oder offenbaren kann er sich nur, wenn er das reine Licht des Geistes in seine Bestandtheile auflöst, d. h. wenn er dieses Licht in der Sphäre der Herrlichkeit, als der eigentlichen Offenbarungsstätte Gottes im siebenfach gebrochenen Reflex, welcher eine zwar gesonderte aber dennoch innig verbundene Einheit bildet, darstellt. So ist sie der Abglanz seiner Herrlichkeit (Hebr. 1, 3.), der Regenbogen rings um den Stuhl, gleich anzusehen wie ein Smaragd (Offenb. 4, 3.). Die hl. Schrift nennt darum sehr bezeichnend Gott nicht etwa den Vater des Lichtes, son-

dern den Vater der Lichter, Jac. 1, 17 [1]). Sie sind mithin eben so wenig geschaffen wie die Herrlichkeit selbst, sondern vielmehr mit ihr identisch. Obgleich dieses Licht ein Abglanz der Herrlichkeit Gottes ist, so wird ihm dennoch eine gewisse Selbstständigkeit zukommen, ein eigenthümliches Wesen und Leben. Der Verf. des Hebräerbriefes (Kap. 12, 9.) nennt darum diese Lichter Geister. Denn wenn er sagt: „Auch so haben wir unseres Fleisches Väter zu Züchtigern gehabt und sie gescheuet, sollten wir denn nicht vielmehr unterthan sein dem Vater der Geister, daß wir leben." Die Worte: „daß wir leben," wollen doch offenbar besagen, daß wir, wenn wir unterthan sind dem Vater der Geister, eben durch diese Geister leben, und zwar kein durch die Sünde gebrochenes, eitles und vergängliches, sondern wahrhaftiges Leben empfangen. Und woher sollte uns dieses Leben zu Theil werden, als aus jener Herrlichkeit, deren Herr der Sohn ist, in dem von Uran das Leben war, welches Leben das Licht der Menschen (Joh. 1, 4.) ist und der sich selber das Licht und Leben der Menschen nennt, Joh. 8, 12.; 12, 35. 46. [2])?

---

[1]) Vgl. das Nähere in m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit. S. 63 ff. und Delitzsch, Bibl. Psych. S. 190: „Wie Johannes die sieben Geister als sieben brennende Feuerfackeln vor Gottes Throne schaut (Kap. 4, 5.), so wird Gott als Vater der Herrlichkeit von Jakobus Vater der Lichter genannt."

[2]) Tholuck, Delitzsch, Moll zu d. St. und Riehm a. a. O. S. 678 ff. verstehen unter dem Vater der Geister Gott, sofern alle Geister unmittelbar von ihm abstammen, und er soll an d. St. so genannt werden, weil dieß auch von allen menschlichen Geistern gelte, die nach der anthropologischen Anschauung des Verf. nicht durch den physischen Akt der Zeugung, sondern unmittelbar von Gott in's Dasein gerufen werden. Dagegen sprechen folgende Gründe: 1) Gott heißt niemals in der hl. Schrift der Vater der Geister, nämlich der Engel und der Menschen; 4 Mos. 16, 22. wird er ausdrücklich als der Gott aller Geister des Fleisches bezeichnet, mithin nach dem Zusammenhang als der Schöpfer der persönlichen Seelen. 2) Wird namentlich im N. T. der Name: „Vater" von Gott immer nur da gebraucht, wo von einer geistlichen Geburt aus Gott die Rede ist; so werden auch V. 5—8. die Christen

Was in diesen Stellen noch zweifelhaft erscheinen könnte, wird um so bestimmter in der Offenbarung Johannis angedeutet. Nach Kap. 1, 4. (vgl. Kap. 3, 1.; 4, 5.; 5, 6.; Sach. 4, 10.) stehen die sieben Geister vor dem Throne dessen, der da war, der da ist und der da sein wird. Unmöglich können sie mit den sieben Thron- oder Erzengeln (Kap. 8, 2.; Tob. 12, 15.)[1]) identisch sein, da von Geschöpfen weder Gnade und Friede angewünscht, noch zu ihnen gebetet

Söhne Gottes genannt, weil Gott in einem besondern Verhältniß geistlicher Vaterschaft zu ihnen steht. 3) Wird das höhere Leben (vgl. Kap. 10, 38. und Delitzsch zu ds. St. S. 620.) und das Antheil empfangen an der Heiligkeit Gottes V. 10. davon abgeleitet, daß man dem Vater der Geister sich unterordnet. 4) Würde jener Sinn doch nur dann in uns. St. liegen, wenn sie lautete: „sollten wir nicht vielmehr unterthan sein dem Vater, daß unsere Geister leben. Dagegen scheint Vater der Geister ein zusammengehöriger Begriff zu sein und besagen zu wollen, daß er als solcher auch das Leben und die Heiligkeit verleihe. Die Geister würden somit die mittelbare Quelle des Lebens und der Heiligung sein. Die Züchtigung uns zu nütz, auf daß wir theilhaft werden seiner Heiligkeit, weist auf eine Wirksamkeit des Vaters hin, die er doch immer nur im Sohne durch den Geist ausübt. 5) Endlich würde sich bei jener Erklärung ergeben, daß die Engel wie die Menschen das gleiche höhere Leben empfangen, allein wie selig auch immer die Engel sind, an dem Leben des Geistes oder der Geister haben sie nicht unmittelbar Antheil. Um dieser Gründe willen können wir auch De Wette, Ebrard und Lünemann nicht beistimmen, nach deren Ansicht Gott als Schöpfer des geistlichen Lebens „Vater der Geister" genannt werde. Sie hat, wie Delitzsch richtig bemerkt, den Ausdruck gegen sich, auch können gläubige Menschen unmöglich als Geister bezeichnet werden. Die Formel „Vater der Geister" ist parallel der: „Vater der Lichter", und findet ihre Bestätigung in der Lehre von den sieben Geistern in der Offenbarung Johannes. Für unsere Erklärung spricht, daß wir den Begriff: „Vater" in seiner genuinen Bedeutung nehmen können. Uebrigens ist an ds. St. vom Creatianismus nicht die Rede, wie Delitzsch meint, und wir zweifeln, ob diese Lehre in ihrer gegenwärtigen Formulirung überhaupt auf einem Schriftgrunde ruht. Vgl. Göschel, Geist, Seele und Leib. S. 13. Froschammer, Ueber den Ursprung der menschl. Seelen. S. 64 ff.

[1]) Gegen Areth. Beza, Lyr. u. Lap. Drus. Wettst. und zuletzt noch Ewald, die Johan. Schriften. II. 109. und Kahnis a. a. O. I. 471.

werden kann. Auch ist ihre Erwähnung vor Jesu Christo gegen diese Ansicht, sowie der Umstand, daß Christus sie hat (Kap. 3, 1.) und zwar als sieben Augen, welches sind die sieben Geister Gottes, die ausgesandt sind in alle Lande (Offb. 5, 6.), als des Herrn Augen, welche die ganze Erde durchstreifen. Wegen dieser innigen Verbindung mit Gott, vor dessen Stuhl sie stehen, und ganz besonders mit Christo, dem sie in eigenthümlicher Weise zu eigen angehören, können sie durchaus nicht als Geschöpfe, etwa wie die Cherubim oder die Engel überhaupt, betrachtet werden. Sie gehören vielmehr in ganz anderer Weise, als von irgend einer Kreatur gesagt werden kann, zu Gott und zu Christo selber [1]). Von den Cherubim unterscheiden sie sich nicht allein dadurch, daß jene Geschöpfe sind, sondern auch dadurch, daß sie nicht wie diese oder die vierundzwanzig Aeltesten oder die Schaar der Engel Anbetung, Lob und Preis Gott und dem Lamme darbringen. Schon dieß reicht hin, um sie schlechthin von der kreatürlichen Sphäre auszuschließen. Die ganze Schöpfung steht in ihren Repräsentanten anbetend vor dem Thron des Lammes, und wenn dieß nicht von ihnen gilt, so müssen sie übergeschöpfliche Wesen und, gleich wie das Wort, schon vor Grundlegung der Welt aus Gott hervorgegangen sein.

Nicht minder beachtenswerth ist, daß Gnade und Friede zuerst von dem, der da ist und der da war und der da kommt, dann von den sieben Geistern und endlich von Jesu Christo gewünscht wird. Es kann nicht ohne Absicht und Bedeutung sein, daß sie vor Jesu Christo genannt werden. Ihre Bezeichnung als Geister Gottes deutet darauf hin, daß sie unmittelbar von Gott und aus Gott ihren Ursprung und ihr Wesen empfangen haben, daß sie in der eigentlichsten Bedeutung dieses Wortes göttlichen Geschlechts sind. Dagegen erscheinen sie nach Kap. 5, 6. als sieben vor Gottes Thron brennende Fackeln des Feuers, als die sieben Augen des Lammes, gesandt in alle Lande, ja nach Kap. 3, 1. hat der

[1]) So Düsterdieck zu Offenb. 1, 4.

Herr, und zwar nach dem Zusammenhange, Christus, diese sieben Geister. Wenn wir beide Aussagen combiniren, so ist zwar ihr Ursprung und ihr Wesen auf Gott zurückzuführen, aber sie stehen zugleich nicht bloß in der innigsten Zugehörigkeit zu Christo — denn er hat sie und nicht sie ihn, — sondern sie stehen auch in einer gewissen Abhängigkeit von ihm, ja, ganz entsprechend dem Verhältniß, wie es sich uns früher ergeben hat, in seinem Dienste. Er ist es, der sie aussendet in alle Lande. Ihre Verbindung ist mithin eine so überaus innige, daß der Herr nicht ohne sie, sie aber auch nicht ohne ihn gedacht werden können. Wenn nun Christus in seiner überweltlichen Existenzweise das Wort ist, das bei Gott war und durch welches alles geschaffen ist, wenn der Erstgeborne vor aller Kreatur der übergeschöpfliche Anfang derselben ist, in welchem alles geschaffen worden, so werden auch die sieben Geister von jenem Uranfang an mit Christo verbunden sein; ihre Wirksamkeit wird zugleich mit der des Erstgebornen aller Kreatur beginnen. Wie der Logos aber in einer bestimmten Beziehung zur Schöpfung steht, so wird das Gleiche auch von den sieben Geistern gelten. Dafür spricht auch die Bedeutung der Zahl „Sieben". Die beiden wichtigsten symbolischen Zahlen[1]) sind Drei und Vier, aus welchen die Zahl Sieben zusammengesetzt ist. Da nun Drei die Signatur der Gottheit, Vier die Signatur der Welt als Summe alles Geschaffnen ist, so wird auch die Verbindung dieser beiden Zahlen, nämlich: „Sieben", die Signatur der Verbindung Gottes mit der Welt sein. Daß die sieben Geister in einer besonderen Beziehung zur Schöpfung, zur Welt stehen, ergibt sich schon daraus, daß sie als die sieben Augen des Lammes, gesandt in alle Lande, als des Herrn Augen, welche die ganze Erde durchstreifen, bezeichnet werden. In den sieben Geistern wird mithin jene Verbindung Gottes mit der Welt, und zwar, da es Geister sind, in ihrer höchsten Lebendigkeit angedeutet. Der Thron

[1]) Bähr, Symb. des Mos. Cultus. I. 187.

Gottes ist der übergeschöpfliche Mittelpunkt der Welt, welchen der Sohn von Anfang inne hat; die sieben Geister, welche vor dem Thron stehen [1]) und ihn unmittelbar umgeben, werden mithin das übergeschöpfliche Sein rings um den Thron, dessen nach allen Seiten hin sich ausdehnende Peripherie oder die Sphäre der Herrlichkeit bilden. Sie sind nicht schlechthin identisch mit Christo, denn sie stehen vor dem Throne, und sie sind wieder Eins und innig verbunden mit ihm, denn er hat sie in seiner Hand, sie sind seine Augen, die leuchtenden Feuerfackeln, in deren Lichte alles offenbar ist vor dem, der auf dem Throne ist. Er, der Thronende, ist offenbar der Inhaber derselben. Lösen wir diese bildliche Darstellung auf, so wird Christus als der Mittelpunkt bezeichnet, auf den sich die sieben Geister gleich sieben Radien beziehen. Der Thron Christi steht nicht in absoluter Einsamkeit erhaben über der Schöpfung, sondern um ihn her wird eine Natur sein, die diesem Throne entspricht, — mithin eine göttliche Natur. Wenn aber schon die geschöpfliche Natur nicht ein caput mortuum, sondern Leben ist, so wird auch die göttliche Natur das Leben und zwar in der höchsten Fülle sein. Wie sich das unanschaubare Licht der Sonne im siebenfarbigen Regenbogen reflectirt, so spiegelt sich das unnahbare Licht, in welchem Gott wohnt, in dem siebenfach gebrochenen, aber in sich verschlungenen Licht der Herrlichkeit durch die sieben Geister. Sie bilden mithin die Sphäre der Herrlichkeit, die in dem Thronenden ihr Centrum hat, den siebenfarbigen Regenbogen, der mit seinem Glanze um und um, nach dem Gesicht des Propheten, den Thronwagen, auf welchem Einer sitzt wie eines Menschen Sohn, umgibt, die Lichtherrlichkeit, die sich von demselben nach allen Seiten hin ausdehnt. Wenn aber Christus, der Thronende, als für sich seiende Person, von ihnen unterschieden werden muß, und

[1]) Hofmann, der Schriftbew. I. 200: „Die sieben Geister sind vor dem Throne Gottes, weil der Geist nicht, wie er in Gott, sondern wie er für Gottes Walten in der Welt (und in der Herrlichkeit) ist, gemeint sein will."

wenn die sieben Geister nicht seine Persönlichkeit bilden können, wenn sie dennoch in der innigsten und unauflöslichsten Verbindung mit ihm stehen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß sie sich zu ihm wie die Natur zum Geiste, wie der Leib zur Seele verhalten. Dann wäre es aber ein Irrthum, wenn man sich die sieben Geister als einzelne Persönlichkeiten, — und Personen müssen es sein, denn wie könnte sonst von ihnen gegrüßt und Gnade und Friede gewünscht werden, — denken wollte, von welcher jede für sich und abgesondert von der andern besteht [1]), sondern sie bilden eine in einander verschlungene Gesammtheit, einen Lebensverein, in welchem sie sich gegenseitig voraussetzen, bestätigen, und sich auf's Innigste durchdringen, ohne jedoch ihre Selbstständigkeit aufzugeben. Kein Geist kann ohne den andern sein und wirken, und dennoch ist jeder in dieser absoluten Verschlungenheit wieder ganz er selbst. Wie in jedem Organismus viele Glieder sind und jedes Glied sein eigenes Geschäft, seine relative Selbstständigkeit hat, so, nur in überschwenglich höherem Sinne, bilden die sieben Geister den Organismus der Herrlichkeit, der göttlichen Natur. Die sieben Geister werden mithin in dieser ihrer Verschlungenheit in der innigsten Verbindung mit dem Sohne Gottes stehen, dessen Leib und in weiterer Beziehung dessen Natur oder Sphäre der Herrlichkeit sie bilden. Wie im ersten Menschen alle Schöpfungspotenzen vom ersten bis zum siebenten Worte ihren Mittelpunkt haben und wie er dennoch über denselben durch den Odem, der ihm eingehaucht wird, erhaben ist, und wie er nur durch denselben der Herrscher der Natur in dynamischer Weise geworden wäre, so auch verhält es sich mit den sieben Geistern in ihrem Verhältniß zu Christo, dem Sohne Gottes, der als der Inhaber derselben der Herrscher der göttlichen Natur, ja der Herr der ganzen Welt ist.

Nun erklärt sich auch ihre Stellung vor Jesu Christo. Gnade und Friede geht wohl von ihnen aus, aber doch nur

---

[1]) Vgl. die Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 71. 73 ff.

durch Vermittlung dessen, der sie in seiner Hand hat. Wie er in Allem, was er thut, in freier Abhängigkeit von dem Thun des Vaters steht, so richten auch die sieben Geister nur seinen Willen aus in allen Landen, wohin sie gesandt sind. Zugleich ist Jesus Christus der treue Zeuge, der Erstgeborne von den Todten und als solcher auch die mittelbare Quelle aller Gnade und alles Friedens, zu deren Schätzen er den Zugang wieder gewonnen hat, und durch welche er die Seinigen in der vollen, ungeschmälerten Uebergabe der Herrlichkeit zu Königen und Priestern seinem Gott und Vater macht.

Wir sind bei der Darstellung der Lehre von den sieben Geistern von der Voraussetzung ausgegangen, daß der Siebenzahl eine objective Wirklichkeit entspreche. Die meisten Ausleger [1]) dagegen betrachten diese Siebenheit nur als einen typischen Ausdruck für die Realität der mannigfaltigen Wirkungen des hl. Geistes. Es ist nun zwar der hl. Geist, welcher zu den Gemeinden redet Offenb. 2, 7. 11. 29. und als Geist Christi (Kap. 3, 1.; 5, 6. vgl. 19, 10.) die Menschen zu Propheten macht (Kap. 14, 3.; 22, 17.), allein es kann doch nicht ohne Bedeutung sein, daß Johannes sieben Geister, sieben Fackeln vor dem Throne stehend schaut. Wenn dieß auch der Vision angehört, so muß doch der Siebenheit eine im Wesen des Geistes begründete Wirklichkeit zukommen, da jene eine symbolische Darstellung der Wirklichkeit sein wird. Der Geist wird in einer siebenfachen Beziehung zur Welt stehen, weil er ungeachtet seiner Einheit in sich selbst ein wesentlich siebenfacher ist. Dieß scheint auch die Wirksamkeit des hl. Geistes zu fordern. Wenn Johannes (Kap. 7, 39.) sagt: „es war noch kein hl. Geist, weil Jesus noch nicht verklärt worden war," so ist die Wirksamkeit desselben ab-

---

[1]) Vitringa, Bengel, Düsterdieck zu Offenb. 1, 4.; Stier, Reden des Herrn Jesu vom Himmel her. S. 168.; Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, S. 174. u. s. w.

hängig von der Vollendung und Verklärung Christi. Nun läßt sich aber nicht leugnen, daß der hl. Geist von Anfang bei der Schöpfung wirksam war, Sprüch: 8, 22 ff. „Alles Heer des Himmels ist durch den Geist des Herrn gemacht" Ps. 33, 6. Der Geist Gottes ist es, der die latenten Lebenskeime im Thohu befruchtete 1 Mos. 1, 2., der das ganze Schöpfungsgebiet mit seiner Lebenskraft durchdringt Ps. 139, 7. [1]) und allem Dasein das zeitliche Leben verleiht. Er ist jedoch auch die Quelle und Kausalität aller geistlichen Kraft Hiob 32, 8.; Ps. 143, 10. Der Herr und sein Geist ist es, der den Propheten sendet Jes. 48, 16., der aus Joseph sprach 1 Mos. 41, 38., der Bezaleel erfüllete und ihn ausrüstete mit Weisheit, Verstand und Erkenntniß 2 Mos. 31, 3.; 35, 31., der sogar auf Bileam kam 4 Mos. 24, 34., vermöge dessen er des Allmächtigen Offenbarung siehet, der auf den Richtern ruhte Richt. 3, 10. 6, 24.; 11, 29.; 14, 6.; auf Saul 1 Sam. 10, 6. 10., auf Sauls Boten 1 Sam. 19, 20., auf David 2 Sam. 23, 2., Ps. 51, 13. u. s. w. Der Täufer wird schon im Mutterleibe mit dem hl. Geiste erfüllt. Elisabeth und Zacharias werden voll des hl. Geistes Luk. 1, 15. 41. 67.; 2, 25. Und endlich bezeugt noch Petrus (2 Petr. 1, 2.: „Die heiligen Menschen haben geredet, getrieben vom hl. Geiste, „und nennet denselben den Geist Christi, der in ihnen war" 1 Petr. 1, 11.

Wie ist nun dieser Widerspruch zu lösen? Es ist zwar nicht mit Unrecht gesagt worden: „in dieser Bestimmtheit als der specifisch christliche Geist war er noch nicht da," allein die Schwierigkeit wird nicht gehoben, wenn man nicht anerkennt, daß es zwar ein und derselbe Geist ist, der im alten wie im neuen Bunde wirkt, daß er aber in jenem noch nicht in seiner ganzen Fülle vorhanden war. Dieß deutet aber auf Unterschiede im hl. Geist hin. Aus dem gleichen Grunde genügt auch die Erklärung [2]) nicht: „der an sich relative

[1]) So Meyer zu d. St.

[2]) So Hengstenberg zu d. St. Vgl. fr. verschied. Erkl. bei Wörner a. a. O. S. 50.

Unterschied wird in der Form des Absoluten ausgesprochen, weil die Steigerung eine so bedeutende ist, daß das Frühere nicht in Betracht kommt." Der hl. Geist aus der Höhe Jes. 32, 15.; 11, 9.; 54, 13.; Jer. 31, 33. 34.; Ezech. 36, 26.; Sach. 12, 10., dieser Geist der Verheißung und der Herrlichkeit wie der Verklärung Röm. 8, 17, 30., konnte erst gesendet werden, nachdem der Herr in Kraft der Vollendung des Erlösungsrathschlusses wiederum Besitz von der Herrlichkeit genommen hatte. Wenn der Geist, wo er in seiner Totalität ist, auch eine totale Wirksamkeit ausübt, so werden wir auf innere Unterschiede desselben geführt, und wenn daher eine Vielfältigkeit des Geistes anzuerkennen ist, so wird er ein siebenfacher sein. Ein siebenfacher, weil ihn die hl. Schrift als solchen bezeichnet und weil sieben die Zahl der Vollendung im Guten wie im Bösen, dann aber auch die Zahl der in sich vollendeten, in sich zurückkehrenden und sich genügenden Manifestation und dadurch der Vollkommenheit und Heiligkeit ist [1]).

[1]) Baader, Werke. IX. 170; VII. 191 ff.; Ch. Lämmert, Babel, das Thier und der falsche Prophet. 1863. S. 84 ff. — Vgl. Richers, die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte. S. 153.: „Die sieben Geister, die unmittelbar vor Gottes Thron stehen und nach denen das ganze Schöpfungswerk seine Gliederung wie sein Gesetz und Maß empfangen haben dürfte, die sogenannten sieben Weltherrscher Gottes, die dii potes mit dem höchsten und eigentlichen Gott derselben an der Spitze kennt das ganze Alterthum. So finden wir bei den Phöniziern einen Siduc, d. h. Gerechten, der Vater von sieben Söhnen, der Cabiren, ist; bei den Babyloniern den Einen Gott mit den andern Göttern; bei den Persern den großen König des Himmels (Varuna) mit sieben Dienern; bei den Indiern Parabrahma — Indra — mit den sieben Amschaspands; bei den nordischen Völkern Allfader mit den sieben Untergöttern; so finden sich in Rom's Pantheon die sieben Nischen, und gibt es ferner einen sicilischen Gott mit sieben Fingern, ein nordisches Bild mit sieben Schwertern; sieben Cuas bei den Chinesen; bei den Aegyptern, Orphikern und Pythagoräern die sieben heiligen Laute der Weltharmonie; bei den Braminen die sieben Sprossen der Weltleiter; bei den Gnostikern die sieben Aeonen, in der Kabbalah die sieben unteren Sephiren, bei den christlichen Theosophen, namentlich bei Böhme, die sieben Urgestalten der ewigen Natur.

Der gleichen Bedeutung der Siebenzahl, beziehungsweise der Sechszahl, begegnen wir in der Geschichte der Erneuerung unserer Erde. In sechs Tagen oder Perioden hat Gott die Erde mit dem zu ihr gehörigen Planetensystem aus dem Thohu wieder zur Wohlordnung [1]), wenn auch nicht zu ihrer ursprünglichen Schönheit und Klarheit zurückgeführt, aber am siebenten Tage ruhte er. In diese Ruhe sollte auch der Mensch, der am sechsten Tage in's Dasein gerufen wurde, eingehen, indem er seine Beilage, die ihm durch den Odem

[1]) F. W. Schultz, die Schöpfungsgeschichte. 1865. hat uns doch auch gar nicht widerlegt, sondern den Resultaten unserer Untersuchung meist unerwiesene und unbegründete Behauptungen gegenübergestellt. Was seine Behauptung S. 214 betrifft, daß unsere Anschauung in demselben Augenblick, wo sie etwas anderes erklären will, selber etwas Unerklärliches setze, nämlich die so langsame, allmählige, nur so schrittweise sich vollziehende Bezwingung der Dämonen von Seiten Gottes bei der Neubildung der Erde, so unterlegt er mir eine Ansicht, die ich nur als Möglichkeit habe gelten lassen und verschweigt absichtlich, daß nach meiner Darstellung (vgl. Bd. 1. S. 421.) die turbirten Lebens-Kräfte und Potenzen des Thohu seiner Erneuerung einen Widerstand entgegengesetzt haben. Kann sich doch Schultz der Anerkennung eines Gegensätzlichen, ja Dämonischen in dem Materiellen (S. 213.) nicht entziehen, ohne freilich nachzuweisen, wie solches in eine Schöpfung, die den heiligen Gott, der Licht und Leben ist, zum Urheber hat, hineingekommen ist. Daß nun jeder abnormale Zustand, wie etwa eine Krankheit, eine Widerstandskraft besitzt und ausübt, welche gewöhnlich nur allmählig gebrochen wird, ist eine allbekannte Thatsache. Allerdings konnte sie nun Gott kraft seiner Allmacht augenblicklich vernichten, allein die Urgeschichte sagt uns, daß dieß nicht sein Wohlgefallen gewesen sei. Nach der gleichen Geschichtsconstruction, die Gottes Wegen nicht nachgeht, hätte sofort nach dem Fall die Erlösung eintreten sollen; es ist vom Standpunkt Schultz's schlechterdings unbegreiflich, warum Gott damit viertausend Jahre gewartet hat. Zwar will Schultz den langen und langmüthigen Kampf Gottes mit der Sünde begreifen, allein er wäre ja vermieden worden, wenn Gott uranfänglich Satan, welcher nach der Schrift viertausend Jahre lang eine fast unbestrittene Herrschaft in der Welt ausgeübt hat, gleich anfänglich gebunden hätte. Dieses Räthsel ist also mindestens ebenso groß wie das, warum Gott die Erde in sieben Tagen oder Perioden erneuert hat. Endlich verkennt Schultz, daß diese sechs Perioden im Wesen des Geistes, durch dessen Wirksamkeit sie hergestellt wird, begründet sind.

Gottes verliehen worden war, bewahrte und im treuen Gehorsam gegen Gottes Gebot und Verbot zum persönlichen Besitz und Princip seines Lebens vermittelte. Das Paradies entspricht der Würde des ebenbildlichen Menschen, wie er aus Gottes Hand hervorging und würde wie er selbst, wenn er den Willen Gottes zu seiner Speise gemacht hätte, von einer Klarheit zur andern verklärt und durch seine Vermittlung eine Quelle des Segens für die ganze Erde geworden sein. Der Mensch wäre am siebenten Tage zur Vollendung herangereift und in die Ruhe Gottes eingegangen — zu der Ruhe, die keine Unterbrechung erlitten hätte.

Er würde in dem, was ihm Gott gegeben, bestätigt, und der Geist Gottes das wirksame, ihn persönlich bestimmende Princip geworden sein, ähnlich wie auch der Herr seine Jünger vor seinem Scheiden anblies Joh. 20, 22. und ihnen den hl. Geist verliehen hat, den sie aber dennoch in seiner Fülle erst später empfangen konnten, weil sie einmüthig verharrten im Beten und Flehen. Es löst sich nun von diesem Standpunkt aus das Räthsel, warum der gleiche Geist die Bildungskraft der gesammten irdischen Natur, die belebende Kraft in Menschen und Thieren und die ewig lebendig machende Kraft in den Gläubigen ist. Es ist der Geist, der über den Wassern schwebte, welcher in sechsfältiger Wirksamkeit die latenten Lebenskeime des Thohu ergreift, und sie in dem gleichen Maße in immer höhere Lebensgebilde einführte, aber er wirkt nur die Formen aus, in welchen die latenten Lebenskeime und Potenzen des Thohu zu der ihnen entsprechenden Darstellung gelangen. Die Erde selbst wird in ihren Grundformen für die dereinst verklärende Wirksamkeit des Geistes der Herrlichkeit zubereitet, ohne jedoch sie selber jetzt schon zu empfangen. Nur der Mensch macht in der angedeuteten Weise eine Ausnahme, weil durch seine Vermittlung der göttliche, auch auf die Erde sich beziehende Rathschluß vermittelt werden sollte. Wie der Mensch im Odem Jehova's den sechsfältigen Geist empfing, so auch wurde durch denselben das Paradies zur entsprechen-

den Wohnung des Menschen gepflanzt. Den Geist der Herrlichkeit würde er als den Lohn und die Krone seines Gehorsams und seines Sieges in der Versuchung empfangen haben [1]).

Es erklärt sich nun, in wiefern die Weissagung Bileams, die Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit Bezaleels, die Siege der Richter, die Kraftthaten Simsons u. s. w. von diesem Geiste abgeleitet werden. Er wirkt in ihnen nicht als der Geist in seiner Totalität, als der Geist der Herrlichkeit, sondern als der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Raths und der Stärke, der Erkenntniß und der Furcht des Herrn Jes. 11, 2. Es ist hier nicht vom siebenfachen Geist die Rede, denn was der Geist des Herrn ist, wird in den sechs Wirkungen genannt [2]). Dieser Geist war im alten Bunde noch gar nicht da, dagegen weckte und schärfte der Geist, der in demselben wirksam ist, das Bewußtsein und die Erkenntniß des heiligen Gottes und wird deßhalb als der Geist der Furcht bezeichnet. Wenn der Ap. Röm. 8, 15. (vgl. 2 Tim. 1, 7.) sagt: „ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet," so verkennt die Erklärung [3]), welche unter demselben einen Geist versteht, der Sklavensinn wirket, die richtige Bedeutung dieses Ausdrucks. Es ist der Geist Gottes, wie er in der A. T'lichen Oekonomie wirksam war, welcher aber nicht zur Freiheit führen konnte, der Geist der Furcht, der im Gegensatz zum hl. Geist der N. T'lichen Oekonomie die knechtliche Gesinnung [4]) wirket. Die Furcht ist das ethische Grundmotiv in der A. T'lichen Oekonomie Hiob 6, 14.; 15, 4.; 28, 28.; Ps. 111, 10.; 2, 11.; 5, 8.; 19, 10.; 34, 12.; Spr. 2, 5.; 8, 13.; 10, 27.; 16, 6.; 17, 29.;

---

[1]) V. Baader, IV. 333. sagt treffend: „Der Sertenar oder Senar ist als solcher nur der Natur eigen und sie gewinnt nur durch Eingang und Einwohnung des nach seiner Herkunft übernatürlichen Septenars als gesegnet ihre Vollendheit (Genüge) (und feiert alsdann den Sabbath mit dem Menschen). Senarius est indigentia Septenarii."

[2]) Gegen Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 188.

[3]) Gegen Calov, Tholuck, Rückert zu d. St.

[4]) Ohlshausen zu d. St.

19, 23.; 14, 27.; 15, 16. 33.; 22, 4.; 23, 17.; Jes. 33, 6.; Jer. 32, 40. u. s. w., die Liebe dagegen das sittliche Grundmotiv im neuen Bunde 1 Joh. 4, 18.; Joh. 13, 35.; Röm. 13, 10.; 1 Kor. 13, 13.; Gal. 5, 22.; 2 Tim. 1, 7.; Röm. 5, 5. [1]).

Ueberaus schwierig sind nun die Funktionen der einzelnen Geister in ihrem Verhältniß zu einander näher zu bestimmen. Die hl. Schrift enthält darüber kaum eine genügende Andeutung und scheint absichtlich der Speculation ein weites Feld offen gelassen zu haben. Wir wissen nur, daß der siebenfache Geist oder der Geist in seiner Totalität der Geist der Herrlichkeit, der sechsfältige Geist dagegen der Geist der Erkenntniß und der Furcht Gottes ist.

Als der Geist der Herrlichkeit ist er ferner auch der Geist der Liebe, des Friedens, der Freude, der Gerechtigkeit, überhaupt der höchsten, ethischen Vollkommenheit. Der Geist der Liebe setzt den Geist der Erkenntniß und Furcht voraus. In dem Leben des Geistes der Herrlichkeit kommen jedoch selbstverständlich die Functionen der Geister nicht in ihrer Sonderung vor, wenn sie auch in ihrer charakteristischen Bestimmtheit wirken, sondern hier sind sie absolut in einander verschlungen [2]), dagegen in ihrer Wirksamkeit nach Außen

[1]) Daß die Sabbathsidee in diesem Verhältniß des siebenfachen Geistes zum Menschen ihre Wurzel hat, daß die Feier desselben auf's Neue mit der Gesetzgebung und der Aufrichtung der Stiftshütte eingeführt werden mußte, weil er ein Vorbild der Ruhe ist, in welche das wahre Volk Israel eingehen sollte (Hebr. 4, 9. 10.), daß die Siebenzahl in der hl. Schrift nicht bloß ihre rückwärts blickende, historische und volksthümlich nahe liegende Bedeutung, sondern auch eine vorwärts schauende, prophetisch-christologische hat, wollen wir hier nur andeuten; vgl. Lammert a. a. O. S. 84.

[2]) Vortrefflich sagt Rocholl a. a. O. S. 57.: „Ich wüßte keine seelenvollere Veranschaulichung des Göttlichen in seiner Einheit und auseinandergelegten Fülle in dem sanften Streit der Potenzen ewiger Natur, in dem Auf- und Niedersteigen der Kräfte bis zur Feier der Ruhe, in der ewigen rhythmischen Wiederholung dieses Bewegens, Ineinanderquellens und harmonischen Einens, als eben die Harmonie selbst, die Musik. In ihr begreifen wir das Gesetz der Gesetze, die Viel-

können sie, ähnlich wie die Eigenschaften Gottes, jeder für sich hervortreten, so aber, daß die Wirksamkeit des ersten ihr Complement an der des zweiten und sofort und umgekehrt hat. Die Vollendung und Integrität des Lebens wird daher nur da sein, wo sie in ihrer Vollzahl wirken. Der Geist der Herrlichkeit unterscheidet sich ferner von dem sechsfachen Geiste wie der Geist der ethischen Vollkommenheit und ethisch absolut freien Bewußtheit von dem der Gebundenheit und relativen ethischen Unfreiheit. Das letztere ist aber der Charakter des Naturlebens. Die sechs Geister werden daher als die Gestalten und Principien des Naturlebens zu betrachten sein. Sie constituiren als die Voraussetzung und die Basis des Geistes der Herrlichkeit die Herrlichkeit selbst, welche in demselben in absolut freier Bewußtheit culminirt. Da sie nun nach ihrer charakteristischen Bestimmtheit in der Welt wirken, so werden wir vielleicht an diesem ihrem schöpferischen Gegenbilde das Wesen derselben in ihrer abstrakten Besonderheit zu erkennen vermögen.

Delitzsch [1]) findet für die Bestimmung der verschiedenen Wirksamkeit der sieben (sechs) Geister eine Andeutung

---

heit in der Einheit. In der Entwicklung der Accorde, im Auf- und Niedertauchen und Ringen der Töne, im sanften Zwingen und Lösen des Gespannten zur seligen Ruhe, in der Wiederaufnahme des mystisch ausklingenden Tones zu neuer Entwicklung — finden wir die Tiefe alles Lebens von dem Naturgebiete stets arbeitender, chemischer Kräfte, bis zum Geistigen des Denkens. In dieser ewigen Wiederkehr des Thema, der Frage, die durch die Evolution der Töne die Antwort sucht und die gefundenen neuem Processe hingibt: besitzen wir im zeitlichen Nacheinander den ewigen Rhythmus des innergöttlichen (?!) Lebens, wo das Sein als kräftevolles Leben nie in todter, monotoner Ruhe verharrt, sondern in ewigem Werden und Ausgebären steht, wo kein starres Bild, sondern ein ewiges Bilden durch die selige Verschlingung melodischer Farben und strahlender Töne, indem im erhabensten Septimenaccord die sieben Kräfte ineinanderspielen und als helle Geister, als leuchtende Fackeln und alles durchdringende Augen erglänzen."

[1]) Bibl. Psychol. S. 189.

in einigen Stellen der hl. Schrift, welche berichten, wie sich die göttliche Doxa selbst zu schauen gebe. Weil sie dem Abraham als ein rauchender Ofen erscheint, aus dem eine Feuerfackel hervorbricht 1 Mos 1, 17.; weil auf Sinai ihre Erscheinung gleichfalls mit Rauch und Wolkendunkel beginnt, aus welchem sich das Ansehen der Herrlichkeit des Herrn wie verzehrend Feuer darstellt 2 Mos. 19, 16 ff.; 24, 15 ff.; weßhalb unterschiedslos gesagt werde, daß Jehova zu Israel aus der Wolke, oder daß er aus dem Feuer geredet habe 5 Mos. 4, 12. und 2 Mos. 24, 16., — also aus dunklem Grunde flammend und leuchtend; weil in der Leitung Israels durch die Wüste sich die dunkle und feurig-lichte Selbstdarstellung der göttlichen Doxa auf Tag und Nacht 2 Mos. 13, 21.; 40, 38.; 5 Mos. 1, 33.; Ps. 78, 14. vertheilt, so aber, daß Feuer und Dunkel ineinander sind und auch bei Tage, wenn Jehovah will, Feuer aus dem Dunkel hervorbricht 2 Mos. 14, 24.; weil auch in dem Gesicht Ezechiels (Kap. 1.) dieses Ineinander von Dunkel, Feuer und Licht wieder vorkommt und der Lichtglanz, in welchem die Erscheinung ausläuft, ausdrücklich als regenbogenartig und als das eigentliche Ansehen (Erscheinung) der Herrlichkeit bezeichnet wird (Kap. 1, 28.), weil also das Feuer aus dem Dunkel und das Licht aus dem Feuer hervorgeht, und dieses Verhältniß sich an dem Thronenden selbst darstellt, denn von seinen Hüften aufwärts erscheint er dem Seher wie Lichtglanz, und von seinen Hüften abwärts wie Feuer (Kap. 8, 2.), weil damit auch die Beschreibung des Thronenden Offenb. 4, 3. übereinstimmt, so wird gefolgert, daß nicht nur in der Erscheinung der Doxa, sondern in der Herrlichkeit selbst das Dunkel mittelst des Feuers ewig verschlungen ist in das Licht. Wir stimmen zwar bei, allein mit der Beschränkung, daß dieser Proceß nicht in Gottes Wesen = Natur selbst, sondern in seiner Offenbarung, in der der Schöpfung zugewandten Herrlichkeit stattfindet. Jacobus (Kap. 1, 17.) verneint in Gott eine Veränderung oder einen Uebergang aus dem Dunklen in's Licht. Gott ist ewiges

Licht ohne alle Beimischung von Finsterniß, ohne eine Basis von Dunkel, aus welchem das Licht hervorbricht [1]). Wohl

---

[1]) Die Ansicht Böhme's, v. Baaders, Fr. Hofmann's, Hamberger's, Delitzschs, Rocholls u. A., daß die sieben Geister das Wesen oder die Natur Gottes selber constituiren, können wir uns nicht aneignen. Die hl. Schrift weiß nichts davon, sie gehören im Gegentheil der Offenbarung an, da sie vor dem Throne Gottes stehen, den wir als das Symbol der höchsten Offenbarung Gottes kennen gelernt haben. Der Geist Gottes ist in seinem Ausglanz ein siebenfacher und als solcher die Herrlichkeit wie der Geist derselben. Aehnlich auch Oetinger, vgl. Auberlen a. a. O. S. 172.; er betrachtet die Herrlichkeit als die Offenbarung Gottes, in welcher er kreatürliche Schranken annimmt, Lehrtafel 1858. S. 118.: „um sich durch sie der Kreatur mittheilbar zu machen," Jrd. und himml. Philos. II. 311.: „Diese Herrlichkeit ist von Gott unterschieden. In Gott ist das Leben ganz von dem Begriffe der Zeit, des Raumes, Geschwindigkeit, Succession, Uebergang abgesondert, aber in seiner Offenbarung kommt doch etwas davon hinein, welches aber wieder verschlungen wird." In dem Sinne, in welchem Molitor (Delitzsch, Psychol. S. 53.) von einer Natur in Gott im Gegensatz gegen die Böhme-Baaderſche Ansicht redet, können wir zwar zustimmen, nur möchten wir das Wort „Natur" vermieden wissen, weil sich mit demselben gar leicht ein Begriff verbindet, der bei Gott nicht zuläßig ist. Uebrigens ist es sehr die Frage, ob man Böhme recht versteht, wenn man bei ihm die Lehre von einer Natur **in** Gott findet. In der Schrift: von sechs theosoph. Punkten P. 1. K. 1. handelt er zuerst von dem dreieinigen Gott, „dem ewigen Urgrund außer der Natur, wie er in sich selber wohnt, von einem dreifaltigen Geist, da je einer des andern Ursache in der Geburt ist. Dieser dreifaltige Geist ist nicht meßlich, abtheilig oder gründlich, denn ihm ist keine Stätte erfunden und ist zugleich der Urgrund der Ewigkeit, der in sich selber einen Grund erbieret, und kann kein Ort oder Stätte ersonnen werden, da der Geist der Dreieinigkeit nicht gegenwärtig und in allen Wesen wäre; aber den Wesen verborgen in sich selber wohnend als ein Wesen, das zugleich auf einmal alles erfüllet und doch nicht im Wesen wohnet, sondern selber ein Wesen in sich hat. Also verstehen wir die Ewigkeit, wie es gewesen vor den Zeiten der Schöpfung dieser Welt und was das göttliche Wesen in sich selber ohne ein Principium sei." Dieß nennt er das Wesen der tiefsten Gottheit ohne und außer der Natur und unterscheidet davon die Offenbarung Gottes in den drei Principien. Das erste Princip nennt er die jungfräuliche Weisheit oder die ewige Natur; in ihr sind die Wunder, Farben, Tugenden der gött-

aber ist dieß in seiner unmittelbaren Offenbarung, in der Herrlichkeit der Fall, weil das Licht, weil sie selber der Kreatur anschaubar werden und weil in der Schöpfung die Möglichkeit einer Selbstentscheidung für die Kreatur ermöglicht werden sollte. In der Herrlichkeit ist darum der Gegensatz des Lichtes die Basis, aber das Dunkel ist in ihr ewig im Lichte aufgehoben; in der Kreatur dagegen, in welcher die Principien der Dora schöpferisch gesetzt sind, ist Dunkel und Licht zwar unmittelbar in Eines, aber dennoch schiedlich gesetzt, weil sie in sich selbst den Gegensatz in freier Selbstbestimmung, in Kraft des Geistes Gottes überwinden und Licht in dem Herrn werden soll. Endlich kann die Dora nicht das vom Vater und vom Sohne mittelst des heil. Geistes gewirkte Spiegelbild der Gottheit sein, denn daß die Herrlichkeit auch vom Sohne ausgehe [1]), deutet die hl. Schrift nirgends mit einem Worte an, dagegen sagt sie, daß der Sohn der Ausglanz des Wesens Gottes und das Ebenbild seines Wesens, daß sie mithin im Sohne mittelst des Geistes vom Vater gewirkt ist. Jene Aussage scheint sagen zu wollen, daß der hl. Geist im Sohne mitgesetzt ist, da, wenn durch ihn die Welten gemacht sind und wenn er alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Macht, der Sohn in seinem Ausglanz nicht ohne ihn sein kann [2]).

---

lichen Welt, daraus das dritte Principium als die äußere Welt mit den Sternen-Elementen ist erboren und erschaffen worden. In seiner zweiten Schutzschrift wider Tilken § 31. verweist er selber auf die vorn angeführte Schrift, wo er am „tiefsten und gründlichsten von diesem Mysterium geschrieben habe." Die Aussagen in seinen andern Schriften sind daher nach dieser authentischen Erklärung zu fassen.

[1]) Wir unterscheiden das Ausgehen des hl. Geistes vom Vater und die Sendung desselben. Die letztere erfolgt nach dem Willen Gottes durch den Sohn.

[2]) Oetinger, Jrd. und himml. Phil. II. 336.: „Wenn die Abglänze Gottes im Ausgang gegen der Kreatur sind, so heißen sie die sieben Geister Gottes, wann sie aber gegen der Gottheit stehen, so heißen sie das Wort vom Anfang. In sich sind die sieben Geister nur ein Geist; im ewigen Wort sind die sieben Abglänze Gottes nur ein Abglanz."

Nach Delitzsch Ansicht [1]) sollen die drei ersten Geister das Liebesgebären des Vaters abbilden, so daß sie prototypisch das dreifache Gesetz aller Natur darstellen; 1) die Zusammenziehung in sich selbst, 2) das Hinausdrängen über sich selbst, 3) die Unruhe des Werdens, worauf dann 4) der Durchbruch des gleich von vornherein Erzielten erfolge. Die drei ersten Kräfte, die der Contraction, Expansion und Rotation seien nur die Basis der vierten, der Decussationskraft, vermöge welcher aus dem entbundenen Feuer das Licht der Liebe aufleuchte. Wenn wir davon absehen, daß Delitzsch dieses Werden in Gott selbst in „seine naturhafte Doxa" hineinverlegt, statt in die Herrlichkeit, die Gott außer (praeter) sich als Basis jeder weiteren Offenbarung setzt, so stimmen wir zwar zu, vermissen jedoch die Begründung dieser Evolution. Das Begründende derselben wird der Grundcharakter der Natur überhaupt sein. Da die Natur nicht um ihretwillen da ist, sondern nur im selbstbewußten Personleben ihr Ziel und ihre Bestimmung erreicht, so wird ihr Wesen oder ihr Charakter in der Sehnsucht bestehen.

Es ist ein tiefsinniger Ausspruch des Ap. Röm. 8, 19 ff., daß alle Kreatur sich sehnet, mitseufzet und mitkreiset. Der Ap. will andeuten, daß in derselben ein Streben ist, in einem Höheren, als sie selbst ist, zu ruhen. Wir können demnach die Sehnsucht als den Grundcharakter und die Grundeigenschaft, als die Signatur alles geschöpflichen Lebens und Wesens bezeichnen, durch welche sie sich schlechthin von Gott unterscheidet. Die Kreatur kann nur in der Gemeinschaft mit Gott das Complement empfangen, in welchem sie Leben und volles Genüge hat. Dieser Sehnsucht kann daher ein Bewegen nach einem in ihr angedeuteten Ziele nicht abgesprochen werden. Allein sie würde sich an den Gegenstand verlieren, mithin sich selbst aufheben und vernichten, wenn sie allein thätig wäre, wenn ihr nicht eine

[1]) Bibl. Psychol. S. 192.

Kraft des Beharrens entgegenträte und sie beschränkte. Das Leben der Kreatur besteht mithin aus bipolaren Kräften, welche sich gegenseitig fordern und erzeugen, denn was wir hier als ein Nacheinander darstellen, fällt in einen Akt zusammen. Die Kreatur vereinigt somit beides in sich: die Sehnsucht, welche den Mangel voraussetzt und aus ihm geboren ist und die Egoität (wohl zu unterscheiden vom Egoismus) oder das in sich Beharren- und Fürsichsein wollen. Wie jenes der Grundcharakter, so ist dieses die Grundform derselben. Da sich beide Eigenschaften gegenseitig voraussetzen und erzeugen, so wird auch ihre Kraftäußerung die gleiche sein und beide sich gegenseitig zu begrenzen suchen. Aus dem Widerstreit beider Kräfte folgt nun aber mit Nothwendigkeit die Rotation, die ängstliche Bewegung um sich, die dritte Eigenschaft der Natur. Diese drei Eigenschaften und Grundkräfte bilden die negative Basis alles Lebens und namentlich die Wurzel des geschaffenen Wesens. Sie sind das Princip der Bewegung, der Dichtigkeit, des Dunkels, des Hungers. Keine Kreatur ist jedoch für diese Stufe geschaffen und ebenso wenig sind ursprünglich nur diese Kräfte in ihr wirksam. Da, wo dieser Zustand durch eigene Verschuldung der Kreatur vorhanden ist, steht derselbe im Widerspruch mit ihrer Bestimmung, welchen sie selbst als Unseligkeit empfindet [1]). Auch in der Herrlichkeit wirken diese drei Kräfte oder Geister, aber sie wirken nicht für sich allein, sondern sind mit den vier andern verbunden. Sie entwickeln sich nicht nach- und auseinander, sondern sie wirken zumal und zugleich, so daß die Sehnsucht der drei ersten Naturgestalten ewig gestillt und das Dunkel ewig im Lichte verklärt ist.

[1]) Vgl. die treffliche Schrift W. Law's: der Weg zur Erkenntniß. Nürnb. 1812. S. 250. Auch dieser gründliche Kenner der Theosophie Böhme's verlegt die ewige Natur nicht in Gott selbst, S. 40., sondern betrachtet sie S. 179. als die erste Offenbarung des unsichtbaren Gottes. Diese muß in einer äußern Erscheinung der Herrlichkeit, die alle möglichen Kräfte, Eigenschaften und Vollkommenheiten des Lebens in sich schließt, nothwendig der Möglichkeit des Bestehens jeder Kreatur vorausgehen.

Diese drei Grundkräfte bilden die Basis alles Naturlebens bis hinauf zur Persönlichkeit. Es ergibt sich dieß schon aus dem Sehnen und Streben, welches auch dem persönlichen Leben innewohnt, das aber nie gestillt, sondern schließlich zur Angstqual wird und werden muß, wenn es sich ein falsches Ziel steckt. Hieher gehört das treffende Wort Augustin's: „Suche, was du suchest, aber suche es nur nicht da, wo du es suchest." Es leuchtet darum ein, daß, wie v. Baader [1]) schön sagt: „alles Leben, um vollendet zu sein, zweimal geboren werden, oder daß jeder Lebensgeburtsproceß zwei Momente durchlaufen muß, so daß jedes im ersten Moment noch begriffene Leben diese seine erste Mutter erst zu brechen hat und folglich überall nur das zweite oder wiedergeborne Leben wahrhaftes, vollkommenes und ewiges Leben ist." Dieses Gesetz gilt zwar in allen kreatürlichen Regionen, aber es modificirt sich je nach dem verschiedenen Verhältniß, in welchem die drei Grundkräfte oder die drei ersten Naturgestalten zu ihrer Bestimmung stehen. Ursprünglich konnte das persönliche Leben der Engel nicht im Widerspruch mit ihrer Bestimmung stehen, sondern in einer unmittelbaren, aber noch nicht persönlich vermittelten und darum noch lösbaren Verbindung mit den übrigen Grundgestalten oder den höheren Grundkräften. Den Engeln konnte die Aufgabe nicht erlassen sein, in selbstbewußter Freiheit diese höheren, ihnen unmittelbar verliehenen Kräfte sich anzueignen. Das Gleiche fand auch beim ersten Menschen statt, nur daß er das ihm gesteckte Ziel nicht ohne Versuchung und demnach auch nicht ohne Kampf hätte erreichen können. Die Möglichkeit des Falls liegt mithin in der Auflöslichkeit der Verbindung dieser Principien ebensowohl bei den Engeln wie bei den Menschen, nur daß der Fall der ersteren (worüber später) eine absolute, der Ungehorsam des letzteren eine relative Trennung der oberen von den unteren Principien zur Folge hatte.

---

[1]) Werke, II. 36.

Welches ist nun aber das Wesen der vier oberen Kräfte? Wir gehen auch bei dieser Betrachtung vom Menschen aus, da wir das siebenfache Princip der Herrlichkeit nur im Lichte der Wiedergeburt und Heiligung erkennen können. Ist nämlich der Mensch zur Theilnahme an der Herrlichkeit berufen, so muß er ursprünglich seiner Form nach auch für dieselbe geschaffen sein und in der Wiedergeburt der Geist der Herrlichkeit in diese Form eingehen. Daraus erhellt, daß die Herrlichkeit selber durch die sieben Gestalten des Geistes constituirt ist. Die drei oberen Principien verhalten sich zu den drei unteren, wie das Positive zum Negativen, das Productive zum Receptiven, wie das Wesen zur Form. Der Charakter der Sehnsucht ist der Mangel, in welchem das Dunkel, das sich im Sünder bis zur Finsterniß steigert, die Freudlosigkeit des Daseins, welche am tiefsten im Schmerz der Buße empfunden wird, und das Streben nach einem richtigen Verhalten zu Gott begründet ist. Die drei ersten Naturgestalten tragen in ihrem normalen Zustande die Möglichkeit des Lichtwerdens in sich, aber sie können es nicht aus sich erzeugen. Wie am vierten Schöpfungstage das bis dahin bestehende Dunkel durch die Concentration des Lichtes, um die Sonne, mithin durch eine neue Schöpfungsthat erleuchtet wurde, wie das Licht das Grundagens in der Natur ist, so ist auch die Erleuchtung durch das Licht des Lebens die erste Erfahrniß in der Wiedergeburt, gleichsam die grundlegende That des neuen Lebens. Sie findet auch im alten Bunde nach dem Maße statt, in welcher der hl. Geist in demselben wirket Hiob 33, 28.; Ps. 27, 1.; 36, 10.; 49, 20.; 97, 11.; Sprüche 13, 9.; in reicher Fülle dagegen wird das Licht im neuen Bunde verliehen Joh. 1, 4. 9.; 8, 12.; 12, 46.; Eph. 5, 8.; 1 Joh. 1, 7.; 2, 9. 10. u. s. w. Das vierte Princip ist demnach das Princip des Lichtes. Im Gegensatz gegen die Freudlosigkeit des Daseins, welches der zweite Grundmangel der Sehnsucht ist und im Gegensatz gegen den Schmerz der Buße, in welcher man sich der Sünde als einer Scheidewand zwi-

schen sich und Gott bewußt wird, ist die fünfte Naturgestalt die Kraft, der Muth, überhaupt die Freudigkeit des Lebens. Sie geht im alten Bunde aus der Hingabe an das Gesetz, aus dem willigen Suchen des Angesichtes Jehova's hervor und ist in den entsprechenden Wirkungen des Gewissens, das der Geist der Willigkeit belebt, begründet. Auch im A. T. findet sich der Widerschein des willigen und freudigen Geistes Ps. 51, 12—14. und seine Wirksamkeit ist in den Richtern erkennbar. Im N. T. nimmt er die Scheidewand hinweg und wirket im Troste des Gewissens die Freudigkeit zu Gott 1 Joh. 3, 21.; 2, 28.; 5, 14. Auf der sechsten Stufe ist es der Geist der Furcht, der Erkenntniß und Weisheit, wie er im A. T. besonders in den Propheten wirket, aber auch im N. T. ist die Furcht Gottes noch die Voraussetzung der Vollkommenheit und Vollendung in der Liebe Apg. 9, 31.; Röm. 3, 18.; 2 Kor. 7, 1.; Eph. 5, 21.; Phil. 2, 12.; 1, 17.; 3, 16. Der siebente Geist endlich ist der königliche Geist der Liebe, der Freiheit, des Friedens, der Freude, der Gerechtigkeit und der Herrlichkeit. In diesem Geiste des neuen Bundes der Wahrheit wird der Mensch in Christo über die Schöpfung an das Vaterherz Gottes emporgehoben und das Wort des Herrn geht an ihm in Erfüllung: „die Liebe, womit der Vater den Sohn liebet, ist in ihm und der Sohn in ihm" Joh. 17, 26. Der Geist der Herrlichkeit ist der Geist der Vollendung, der Integrität, der alles Sehnen stillt, allen Zwiespalt aufhebt, indem er alle Naturgestalten organisch einigt. In dieser Beziehung sagt Delitzsch treffend: „Wie die sechste Kraft dem Tage der Schöpfung des Menschen entspricht, so diese siebente dem Schöpfungssabbath. Die Sieben ist überhaupt die Zahl des Friedens. Darum trifft die siebente Seligpreisung des Bergpredigers die Friedfertigen, darum ist die siebente der Eigenschaften der Friede. Die siebente Kraft eint alle Kräfte der göttlichen Doxa in Frieden." Die sieben Geister sind ein Organismus von sabbathlicher Harmonie und sind das ohne Anfang und Ende; denn die Gestaltung der Doxa ist ewiges,

aber ein vollendetes Werden. Alle sieben Geister stehen von Ewigkeit her in majestätischem Lichte und friedsamen Liebesspiele. Ich war bei ihm, sagt die Weisheit Spr. 8, 20., als Werkmeisterin und war wonnigliche Lust tagtäglich, spielend vor ihm allezeit. Die Weisheit, welche hier personificirt wird, ist von der Doxa nicht verschieden [1]).

Es scheint nun unmöglich zu sein, daß diese Herrlichkeit von sieben persönlichen Geistern constituirt wird. Ihr Verhältniß zu derselben läßt sich eher begreifen, wenn sie Kräfte sind, die im Geiste der Herrlichkeit zur Persönlichkeit zusammengefaßt werden. Die Herrlichkeit selbst kann allerdings nur aus Kräften bestehen, allein wie der Mensch die Epitome der ganzen Natur ist, wie deren Grundkräfte nicht bloß von dem Lichte seiner Persönlichkeit bestrahlt, sondern von Haus aus in dasselbe aufgenommen sind und an ihr participiren, so, nur im eminentesten Sinne, verhält es sich mit den sechs Geistern und dem Geiste der Herrlichkeit. In der Herrlichkeit wirken sie als Kräfte, im Geiste der Herrlichkeit sind sie zur Persönlichkeit verklärt und als solche die sieben Geister, die vor Gottes Thron stehen und die Aufträge des Thronenden in allen Landen ausrichten. Für die Persönlichkeit derselben spricht, daß von ihnen gegrüßt und Gnade und Friede von ihnen gewünscht wird, daß sie Geister heißen, womit die hl. Schrift mit seltenen Ausnahmen nur selbstbewußte, persönliche Wesen bezeichnet, daß wenigstens dem fünften und sechsten Geiste solche Attribute zukommen, welche ein Personleben fordern, daß sie sich gegenseitig voraussetzen und in einander quellen, woraus folgt, daß sie sämmtlich persönlich sein müssen, denn jeder theilt dem andern mit, was er selbst ist und besitzt, daß dieser Geist in der Einheit seines Lebens in den Gläubigen verschiedene Gaben wirkt, so aber, daß wohl der eine oder der andere in ihnen nach ihrer Eigenthümlichkeit und Indivi-

[1]) Nach Oetinger, Methaphysik der Chemie, S. 462. ist 1^0 die undeterminirte Einheit und 7^0 die determinirte, weil Sieben der Exponent aller Organisirung ist.

dualität thätig ist, ohne jedoch die anderen auszuschließen, endlich daß sie ausgesandt sind in alle Lande, womit doch nicht bloß gesagt werden soll, daß sie nur die Wirklichkeitsgründe kosmischer, sondern auch aller geistlichen Wirkungen in den Herzen derer sind, welche zum Tempel Gottes zubereitet werden. Wie man aber auch diese Frage beantworten möge, so ist so viel gewiß, daß die sieben Geister und der hl. Geist, der in die ganze Wahrheit führt, identisch sind. Wenn man dieß leugnen wollte, so müßten zwei Geister, der hl. Geist und der siebenfache Geist angenommen werden, welche noch überdieß die gleichen Functionen hätten.

Aus der Wirksamkeit des hl. Geistes und dieser sieben Geister der Herrlichkeit im Menschen läßt sich indessen leicht erkennen, daß es ein und derselbe Geist ist, welcher nur mit verschiedenen Benennungen bezeichnet wird. Das Ich des Menschen, für sich betrachtet, ist die leere Form des Selbstbewußtseins, welches seinen Inhalt an dem Wesen hat, das seine Voraussetzung ist[1]). Das Ich weiß sich zwar als dieses concrete individuelle Ich, aber zugleich unterscheidet es sich von dem Wesen, das im Ich sich reflectirt. Diese Form bleibt im Allgemeinen die Gleiche, gleichviel mit welchem Inhalt sie erfüllt sein mag. Das Ich ist die sich unaufhörlich erneuernde That des Geistes, der selbstbewußte mit der Macht des Erkennens und Wollens begabte Höhepunkt des ihm vorausgesetzten Wesens. Wenn auch die Substanz des Leibes sich im Laufe der Zeit erneuert, das Ich wird davon nicht berührt. Der Mensch weiß sich nicht als ein anderes Ich, wenn auch in der Wiedergeburt der Keim eines völlig neuen Lebens in sein Herz gelegt wird und sich

---

[1]) Rosenkranz, Psychologie. 1863. S. 289: „Das Ich ist die sich unaufhörlich erneuernde That des Geistes, wodurch er sich, in sich selbst unterscheidend, das Unterscheiden von Anderem, was er nicht ist, erst möglich macht, wenn er auch für sich, der Entwicklung nach, sich eher als Bewußtsein, denn als Selbstbewußtsein faßt. — Das Ich als sich selbst gleich ist für sich ohne weiteren Inhalt." Vgl. fr. J. H. Fichte, Anthropologie. 2. Aufl. S. 91.

im Streben nach der Heiligung entfaltet, und wenn in Folge dieser Erneuerung das Erkennen und Wollen wesentlich modificirt wird. Das Ich bildet mithin eine Continuität vom ersten Augenblick seines Erwachens bis zum Tode, ja selbst in der Ewigkeit wird dieser Ich-Gedanke nicht wesentlich alterirt. Die Aenderung und Erneuerung geht daher nicht unmittelbar im Ich vor, sondern in seiner Voraussetzung, im Herzen, diesem Mittelpunkt seines Wesens. Der Inhalt des Ich ist ursprünglich die Welt, welche nicht erst in ihn eindringt, wenn er zum Selbstbewußtsein gelangt, sondern sie ist schon durch die Zeugung in ihm gesetzt. Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch. Aber gerade dieß ist der Widerspruch, in welchem der Mensch mit seiner im tiefsten Grunde seiner Seele, im Gewissen, sich kund gebenden Bestimmung steht. Nicht die Welt, sondern die Herrlichkeit ist das wahre Wesen seiner Persönlichkeit (Röm. 3, 23. Gdtext) — denn wie könnte der Ap. sagen, daß er sie ermangle, wenn sie nicht der wahre Inhalt derselben wäre? Wie aber das Wesen dieser Welt nichts an sich Persönliches ist, obgleich es durch die Thätigkeit des Ich in die Persönlichkeit aufgenommen wird, so wird auch die Herrlichkeit nichts an sich Persönliches sein, obgleich auch sie sich in der wiedergeborenen Persönlichkeit reflectirt. Der Mensch empfängt mithin in der Wiedergeburt zwar den hl. Geist, aber nicht zunächst und unmittelbar als persönlichen, sondern das Wesen desselben, oder vielmehr das Geistesbild, das von Gott in der Herrlichkeit gesetzt ist. Es ist der persönliche Geist, der in derselben thätig ist, durch welchen sie geschieht, aber sie geschieht in der Weise, daß er dieses Geistesbild der Herrlichkeit, mit welchem der Geist in inniger und unmittelbarer Verbindung steht, in das Gewissen, oder in die drei untern Naturgestalten einführt. Wie sehr auch dieses Resultat im Widerspruch mit der recipirten Ansicht steht, so dürfte doch schon eine einfache Betrachtung für die Richtigkeit desselben sprechen. Der selbstbewußte Mensch unterscheidet in sich das Object vom Subject, das Wesen von sich als Ich. Dieses Wesen ist nicht

bloß die Welt, sondern auch das Gewissen im tiefsten Hintergrund der Seele, welches als Du diesem Ich gegenübertritt und mithin den Werth eines Ich hat. Es sind aber nicht zwei verschiedene Ich, ein fremdes und ein eigenes, welche der Mensch in sich findet, sondern das objective Ich ist das wahre Ich, das noch im Gegensatz, ja im Widerspruch mit dem subjectiven Ich steht. Dieß erhellt deutlich aus Röm. 7, 14—23. Denn was hier der Ap. von dem Kampfe des Ich, das das Gute will, mit dem Ich, das fleischlich ist, sagt, das ist wohl seine eigene Erfahrung im ersten Stadium seiner Erweckung und weist entschieden darauf hin, daß sich das objective Ich, oder der inwendige Mensch, zu dem fleischlichen Ich wie das Wahre zum Falschen, oder besser zu dem noch mit falschem Inhalt erfüllten Ich verhält. Was wir übrigens das objective Ich nennen, das ist das Gesetz in unserm Gemüthe, der Trieb des Gewissens, welcher mahnend, warnend und strafend in unserm Bewußtsein vernommen wird, ohne aber persönlich zu sein. Wenn nun aber das, was der Gläubige in der Wiedergeburt als den wahren Inhalt seiner Persönlichkeit empfängt, der persönliche hl. Geist selber wäre, so müßte er in sich ein doppeltes Ich besitzen, sein eigenes und das des hl. Geistes. Würde dann aber nicht, anderer Gründe zu geschweigen, das Ich des hl. Geistes das Ich des Wiedergebornen absorbiren? Zwar unterscheidet der Ap. Röm. 8, 16. den Geist der Kindschaft von unserem Geiste und sagt von jenem, daß er diesem Zeugniß gebe. Hier scheint nun der Annahme eines persönlichen Seins des hl. Geistes im menschlichen Geiste nicht auszuweichen zu sein. Allein hier gerade wird es offenbar, daß der hl. Geist nicht mit unserem Ich in eine persönliche Einheit sich verbindet, denn wie könnte er in diesem Falle unserem Geiste Zeugniß von der Gotteskindschaft geben? Der hl. Geist, als persönlicher betrachtet, wird vielmehr ein Sein außerhalb des menschlichen Geistes haben, aber dennoch durch seine wesentliche Einwohnung, d. h. dadurch, daß er sein Wesen, das Wesen der Herrlichkeit, in die Seele hineinwirkt, in eine so innige Ver-

bindung mit dem Menschen treten, daß er auf Grund und mittelst desselben persönlich im Menschen zeugen kann. Ueberhaupt wird er in einem ähnlichen Verhältniß zum Menschen stehen, wie Christus. Wenn der Ap. sagt: „so lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir," so will er damit keineswegs behaupten, daß Christus persönlich in ihm sei, woraus folgen würde, da doch jeder wahrhaft Gläubige das Gleiche von sich sagen kann, daß die Persönlichkeit Christi in ihnen expandirt sei. So dürften auch die Worte: „Christus ist mein Leben," zu verstehen sein. Daß aber das Leben Christi das unvergängliche Wesen des hl. Geistes ist, erhellt deutlich aus dem Zusammenhang, in welchem die Worte Joh. 14, 23. stehen. „Und wir (nämlich der Vater und der Sohn) werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen;" denn vorher V. 16—18. und nachher V. 26. ist von der Sendung des hl. Geistes die Rede, durch welchen seine Jünger wahres Leben (V. 19.) empfangen sollen, sowie aus dem, was wir früher über den hl. Geist als Stellvertreter Christi bemerkten. Christus bleibt mithin in der Höhe und im Heiligthum und die sieben Geister stehen allewege vor seinem Thron, aber ihre Wirksamkeit, durch welche sie das himmlische Wesen der Herrlichkeit in die Seele hineinzeugen, geht durch alle Lande. Wie bei der Zeugung ein neues Wesen und Leben gesetzt wird, das sich untergegebenen Bedingungen zum persönlichen Geiste entwickelt, so wird auch das Gleiche in und nach der Wiedergeburt stattfinden. Jedoch ist hier ein Unterschied zu beachten. Dort wird mit dem Leben der Keim der Persönlichkeit gesetzt, hier aber ist schon eine entwickelte Persönlichkeit vorhanden. Das in der Wiedergeburt empfangene Wesen und Leben wird mithin in diese Persönlichkeit eingehen und sie mit neuem Inhalt erfüllen und umgekehrt: Das Ich hat sich in Kraft der fortdauernden Wirksamkeit des hl. Geistes dieses neue Leben zum persönlichen Besitz zu vermitteln und im Kampf mit den entgegengesetzten selbstischen Trieben vollständig anzueignen.

Indem durch diese Wirksamkeit des hl. Geistes das reale Geistesbild oder das Wesen und Leben der Herrlichkeit in die Grundformen der Seele eingeht und sie mit ihrem Inhalt erfüllt werden, wird zugleich der Grund zur geistlichen Leiblichkeit der Gläubigen gelegt. Ist die Herrlichkeit wesentlich eine Leibliche, so wird sie auch da, wo sie ist, Leiblichkeit wirken. Der Gläubige muß hier schon dasjenige empfangen, was ihn zum Eintritt in die und zur Theilnahme an der Herrlichkeit befähigt. Er kann nicht ohne Leiblichkeit und zwar nicht ohne eine der Herrlichkeit entsprechende und adäquate Leiblichkeit sein, wenn er sie empfinden und wahrnehmen soll. Wie unser irdischer Leib aus den Baustoffen der irdischen Welt gewoben ist und wie nur durch den Leib die Welt auf die Seele und umgekehrt einwirkt, so wird auch der Leib der Herrlichkeit das Band sein, das ihn mit der Sphäre derselben verbindet und das Medium, mittelst dessen der Geist auf sie einwirkt und von ihr Anregungen empfängt. Wir fordern dieß schon darum, weil es diese Sphäre der Herrlichkeit ist, in welcher sich der Reichthum der Güte und Liebe des Vaters offenbart.

Wir berühren zur Bestätigung des eben Gesagten nur noch mit wenigen Worten Joh. 6, 31—63. Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Erklärungen dſ. St. zu prüfen; wir beschränken uns auf folgende Bemerkungen. Christus nennt sich das lebendige, vom Himmel gekommene Brot, das der Welt das Leben gibt, und vertauscht nachher den Ausdruck „Brot“ mit dem des Fleisches und Blutes. Es ist hier weder von der Versöhnung, noch von seinem irdischen Fleisch und Blut die Rede, sondern von etwas, was im Himmel ist, in seiner Person vom Himmel kommt und von da nach seiner Himmelfahrt gegeben werden wird V. 51. 52. Das läßt sich nicht von seiner irdischen Leiblichkeit sagen, welche er im Schooß der Maria empfangen hat, auch nicht insofern dieselbe durchgottet ist. Diese Annahme steht im Widerspruch mit der eigenen Erklärung des Herrn. Als die Juden und auch ein Theil der Jünger über die Worte V. 53.: „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein

Blut, so habt ihr kein Leben in euch," murren, macht der Herr darauf aufmerksam, wie sie zu verstehen seien. Jetzt freilich — und das ist der Sinn der Aussage V. 62. 63. — ist es euch nicht möglich, meine Worte zu verstehen, aber es wird dieß dann geschehen, wenn ich aufgefahren sein und den Geist, der da lebendig machet, eben mein Fleisch und Blut, senden werde. Sein Fleisch und Blut ist mithin wie der Geist eine schlechthin himmlische Gabe. Daß aber dieser lebendig machende Geist (Röm. 8, 2.) das Fleisch und Blut Christi ist, erhellt aus der gleichen Wirksamkeit beider; sie geben beide das Leben. Zwei von einander verschiedene Quellen des Lebens gibt es aber nicht; sondern Gott gibt in Christo durch den hl. Geist das Leben. Der Herr nennt den hl. Geist sein Fleisch und Blut, weil er in einer durchaus innigen organischen Verbindung Joh. 16, 14. mit ihm steht. Wie der hl. Geist das lebendige Wasser ist Joh. 7, 38., das allen Durst stillt, so wird er auch das Fleisch und Blut sein, das wir essen und trinken müssen, wenn uns nie mehr hungern und dürsten soll Joh. 6, 35. Das Wasser, das er gibt, kann nicht etwas specifisch anderes sein als sein Brot, oder sein Fleisch und Blut, wenn man sich nicht entschließen will, ein specifisch verschiedenes ewiges Leben anzunehmen, je nachdem man von dem Wasser, welches er gibt Joh. 4, 13. 14., trinkt oder von seinem Fleisch isset. Vielmehr ist der hl. Geist allein die Gabe vom Himmel, in welcher alles, was der Mensch an himmlischen Gütern empfängt, zusammengefaßt ist. Der Ap. will mithin schon von Kap. 3. an den Grund legen für die Lehre vom hl. Geist. Dieser Geist, der Geist der Herrlichkeit, welcher von Gott vom Himmel kommt, verleiht das Leben in ähnlichem, nur im höchsten und zwar geistlichen Sinn, wie das Manna, das nur das Vorbild dessen ist, was im Neuen Bunde des Wesens gegeben wird. Der Herr nennt es aber sein Fleisch und Blut, weil es im weiteren Sinn die Voraussetzung seiner himmlischen Leiblichkeit ist. Delitzsch bemerkt sehr richtig [1]: „Es ist

[1] Zu Hebr. 9, 2. S. 391.

nicht einzusehen, warum man sich den verklärten Leib blutlos denken soll. Hat der Leib des auferstandenen Christus Fleisch und Bein (Luk. 24, 39.), ohne deßhalb Leib eines noch bedingten psychischen Lebens zu sein, so wird er auch Blut haben können, ohne daß damit seinem nunmehrigen pneumatischen Wesen Eintrag geschieht, denn hat er noch Fleisch ohne die diesseitige Beschaffenheit des Fleisches, so kann er auch Blut haben, ohne deßhalb psychisch und nicht vielmehr einzig und allein durch den inwohnenden lebendigmachenden Geist bedingt zu sein. Und da der Erhöhte uns noch immerfort sein Fleisch und sein Blut zu genießen gibt, so muß seine überweltliche Leiblichkeit auch aus Fleisch und Blut bestehen." Eine solche Leiblichkeit setzt eine Sphäre voraus, welche ihr homogen, ja ihre Voraussetzung ist — die Herrlichkeit. Sind wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, so will das nicht heißen, daß er das Fleisch und Blut und Gebein seiner eigenen Leiblichkeit uns gibt, denn er kann doch in der That seine eigene Leiblichkeit nicht vervielfältigen, sondern wir werden das gleiche Fleisch und Blut haben, aus dem seine Leiblichkeit in Kraft seines Geistes gebildet ist. Der Geist, der des Sohnes Gottes Fleisch und Blut den Seinigen gibt, ist mithin der Geist der Herrlichkeit, welcher auch in ihnen die verklärte Leiblichkeit wirkt.

Die Lehre vom Vater, Sohn und heil. Geist, wie wir sie bisher aus der hl. Schrift zu entwickeln gesucht haben, ist nicht die der Kirche. Wir können uns daher der Aufgabe nicht entziehen die kirchliche Trinitätslehre von dem gewonnenen Standpunkt aus näher zu prüfen.

§. 11.

Zur Lehre von der Dreieinigkeit[1]).

Die Lehre von der immanenten Trinität gehört zu den Problemen, welche noch einer Lösung harren. Die bald

[1]) Durch das Wörtchen „Zur" in den Ueberschriften wollen wir andeuten, daß wir nicht beabsichtigen die Lehre auch nur in einiger Vollständigkeit zu behandeln. Wir betrachten sie bloß von den Gesichtspunkten aus, welche uns unsere bisherige Untersuchung nahe gelegt hat.

achtzehnhundertjährige trinitarische Arbeit hat noch kein irgendwie befriedigendes Resultat geliefert. „Die Versuche," sagt H. Voigt[1]), welcher mit besonderer Vorliebe die Lehre des Athanasius von Alexandrien, des Vaters der immanenten und Begründers der metaphysischen und speculativen Trinitätslehre dargestellt hat, — „die Versuche sind theils mehr metaphysischer Art, wie bei Melanchthon, theils mehr ethischer Art, wie der Richard'sche, theils ist die Deduction mehr speculativ, wie bei Horn und Liebner, theils mehr auf Analogien des menschlichen Lebens sich stützend, wie bei Sartorius und Schöberlein. Schon dieser Umstand verräth, daß noch bis in die neueste Zeit die Theologie in dem Princip mehr unsicher umherfühlt, als daß sie den sichern Beweisgang bereits gefunden hätte. — Bis jetzt hat die Theologie die Lösung des trinitarischen Problems noch nicht gefunden". Voigt meint zwar, daß die Andeutungen Schöberleins über die Liebe, welche wie die Freundes- und Elternliebe ein drittes verlange, an dem sie sich in ihrer Gegenseitigkeit bethätige, auf dem sie ruhe, eine vollkommenere Lösung desselben in Aussicht stelle, allein wir können diese Hoffnung nicht theilen. Denn einmal müßte im Widerspruch mit der Kirchenlehre der Vater und der Sohn sogar der Zeit nach dem Ausgehen des hl. Geistes vorangehen, da nicht nur „das Bewußtsein der Identität und der in ihr ruhenden Einheit", sondern auch „das gemeinsame Wollen nach vollkommenerer Bewährung und Bethätigung" im Vater und Sohn demselben vorausgesetzt werden müßte. Auch sieht man nicht ein, warum eine solche Bewährung und Bethätigung nur in einem dritten ein völliges Genüge finden soll, und ob sie nicht ein viertes, fünftes

---

[1]) Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. 1861. S. 61. Die kirchlichen Dogmatiker, Twesten a. a. O. II. 195.; Thomasius, a. a. O. I. 127.; Philippi a. a. O. I. 161 ff. legen den speculativen Theorien nur einen sehr geringen Werth bei, ja halten sie sogar für bedenklich. Die beiden letztgenannten widerlegen sie. Vgl. auch Beck a. a. O. S. 114 ff.

u. s. w. fordere. Die Ehe ist zwar ein ethisches, aber auf die geschlechtliche Natur sich beziehendes Verhältniß; sie wird in der Absicht geschlossen, Kinder zu erzeugen, und dennoch wird diese Verbindung nicht aufgehoben, auch wenn dieser Zweck nicht erreicht wird; ja dieser Umstand thut der Innigkeit der Liebe beider Gatten, wenn sie rechter Art ist, keinen Eintrag. Endlich fragt es sich, warum der Vater und der Sohn in der Gegenseitigkeit der Liebe nicht ihr volles Genüge finden sollen. Die Schrift enthält zu dieser Annahme nicht die geringste Berechtigung, sie deutet nicht von ferne an, weder daß der hl. Geist das Product der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes, noch daß er das Band sei, das beide miteinander verbinde. Im Gegentheil, wenn der Sohn Joh. 17, 21. 22. sagt: „Auf daß sie alle Eins seien, gleichwie du Vater in mir und ich in dir," so schließt er geradezu ein drittes aus, und begnügt sich vollkommen mit der „im bloßen Bewußtsein der Identität ruhenden Einheit" [1]). Treffend wenn auch lange nicht erschöpfend bemerkt Thomasius [2]) über die speculativen Theorien, welche sich entweder an „den Subjectivirungsproceß des Selbstbewußtseins" oder an „den Proceß der Liebe" halten: „sie haben zwar ihre Wurzeln in ächt christlichen Gedanken, dennoch vermag ich sie für beweiskräftig nicht anzuerkennen. Denn wenn sich auch hier eine zweite Person, ein göttliches Du ziemlich leicht ergibt, so will doch die dritte nirgends mit Evidenz und Nothwendigkeit zum Vorschein kommen, wie Twesten [3]) selbst anerkennt; es bleibt bei einer Wechselbeziehung zwischen Vater und Sohn, welche als solche eben keine Person ist, und die Versuche eine solche zu gewinnen, verrathen schon durch ihre Künstlichkeit, wie schwach sie sind. Am schlimmsten steht die Sache bei Liebner, der sich zwar rühmt, die

[1]) Plitt a. a. O. I. 149. betrachtet sogar den hl. Geist als die Krone des Liebeslebens des dreieinigen Gottes und stellt damit die biblische Wahrheit auf den Kopf.

[2]) a. a. O. I. 134.

[3]) a. a. O. I. 212.

früheren trinitarischen Constructionen aus dem Princip der Liebe zur Wahrheit erhoben zu haben, seinerseits aber „Vater und Sohn sich gegenseitig unselbstständig machen“ und erst durch die dritte Person, „ohne welche sie immer wieder in einander übergehen würden, zu selbstständigen Personen werden läßt.“ In demselben Cirkel bewegen sich aber mehr oder weniger alle diese Versuche, indem sie einerseits die Persönlichkeit Gottes immer schon voraussetzen und ihn doch andererseits erst mittelst des trinitarischen Processes zum persönlichen sich aufschließen lassen. Erst dem Sohne gegenüber soll der Vater zum Selbstbewußtsein kommen u. s. w.; aber der Sohn selbst wird dann doch wieder aus dem absoluten Selbstbewußtsein, oder aus der absoluten Liebe, abgeleitet und ebenso der hl. Geist, mithin das Resultat des ganzen Processes schon vorausgesetzt. Hat es mit dieser Voraussetzung seine Richtigkeit, so scheint jene Construction verfehlt; ist aber Gott, gleichsam im Ausgangspunkt des Processes gedacht, nicht schon persönlich, dann sehe ich nicht ein, wie es überhaupt zur Persönlichkeit, geschweige zur Dreipersönlichkeit kommen soll, sei es von dem Selbstbewußtsein oder von der Liebe aus, denn beide sind dann noch gar nicht vorhanden; die Liebe insonderheit hat ja das Ich zur Voraussetzung und das Selbstbewußtsein ist wesentliches Moment der Persönlichkeit. Ein Unpersönliches kann überhaupt keine Persönlichkeit setzen, es kann sich nicht selbst objectiviren. Ist der Vater nicht von vorn herein Hypostase, wie soll er der Grund der Hypostase des Sohnes sein? Oder soll sich Gott aus dem Urgrunde eines bloßen blinden Seins erst zum Gotte entwickeln? Aber gegen diese Ansicht verwahren sich diese Versuche ausdrücklich. Liegt sie ihnen vielleicht doch — nur unbewußt, unter? und wenn auch nicht, wie komme ich über jene Widersprüche hinaus? Ueberdieß kann ich diese ganze Construction nicht mit der Anschauung der heil. Schrift vereinigen, die offenbar dem Vater eine gewisse Priorität vindicirt und ihn als den persönlichen Urquell des Sohnes bezeichnet Joh. 5, 26. „Ueberhaupt gewinnt man durch

diese Theorie niemals einen wirklichen hypostatischen Unterschied, abgesehen davon, daß Gottes Selbstbewußtsein der Form nach dem unsrigen ähnlich sein muß, wenn wir dessen Ebenbild sind. Wie die ewige Zeugung das Urbild der irdischen [1]) ist, so ist auch das göttliche Selbstbewußtsein das Urbild des menschlichen. Der Begriff der Persönlichkeit fordert eine Unterscheidung Gottes in sich selbst; bei der psychologischen Construction der Trinitätslehre würde Gott sein Selbstbewußtsein erst im hl. Geist erlangen, an sich aber ohne dasselbe sein. Setzt man aber Gott als persönlichen voraus, so gelangt der Sohn nicht zu einem realen hypostatischen Sein [2]), da das Selbstbewußtsein des göttlichen Ich sehr wohl zu denken ist ohne ein wirkliches göttliches Du. Die Annahme einer Vermittlung jeder der drei Hypostasen durch die anderen würde zwar diesen Anstoß wegräumen, zugleich aber auch die persönliche Bestimmtheit und Selbstständigkeit derselben gefährden, ja aufheben.

Wenn wir erwägen, wie vergeblich alle Versuche bisher zur Lösung dieses Problems waren und wie wenig die Anstrengungen der edelsten und tiefsinnigsten Geister von Athanasius bis auf unsere Zeit dafür geleistet haben, so wird es wohl nicht voreilig sein, wenn wir behaupten, daß auch die Zukunft uns kein günstigeres Resultat bringen wird [3]). Soll die Construction der immanenten Trinitätslehre gelingen, so müßte uns die hl. Schrift irgend welche Andeutungen dazu an die Hand geben. Man hat zwar behauptet, daß sich solche in derselben finden [4]), aber die Stellen, auf

[1]) Vgl. Philippi a. a. O. II. 207.

[2]) H. Voigt a. a. O. S. 60.

[3]) Vgl. die Evang. Kirchenzeit. 1862. S. 1059.

[4]) So Liebner a. a. O. S. 155. und Jul. Müller, Christl. Lehre von der Sünde. II. 181. in Joh. 17, 24. vgl. mit V. 5. Beide bemerken gegen Lücke, Sendschreiben an Nitzsch: Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität. Stud. und Krit. 1840. S. 110: man könne nicht zugeben, daß diese St. im Zusammenhang des Johan. Evang. nur von der Offenbarungstrinität verstanden werde, vielmehr liege in dem vor der Welt sein das gerade Gegentheil. Allein wir glau-

welche man sich beruft, sind nichts weniger als überzeugend. Das erkennt Liebner selbst an, wenn er sagt[1]): „auf dem Boden der speciellen Exegese rein als solcher wird der Streit, ob die Schrift in einzelnen Aeußerungen immanente Trinität andeute — das kann als äußerliches Resultat der bis-

---

ben, erwiesen zu haben, daß sich die Herrlichkeit, von welcher die Rede ist, auf die Schöpfung bezieht. Sie ist die Uroffenbarung des Vaters, und so gehört auch der Sohn Gottes als der Herr derselben dieser Uroffenbarung an. Das „vor der Welt sein" ist zwar nicht die empirische Zeit, aber ebenso wenig die absolute Ewigkeit, sondern es ist die wahre, die erfüllte Zeit, die Zeit in der Totalität ihrer Momente, gleichsam ein Mittleres zwischen jener und dieser. Gott ist als solcher außer Zeit und Raum, insofern er aber den Abglanz seiner Herrlichkeit setzt, welche das Urbild der Schöpfung ist, begibt er sich in seinem Sohne mit der Welt in eine geschichtliche Bewegung, welche in die relative Ewigkeit einmündet, wenn der Rathschluß der göttlichen Liebe in der Herrlichkeit erfüllt ist. Will man sie mit der absoluten Ewigkeit identificiren, so müßten die Auserwählten, welche einst in derselben sein werden — raum- und zeitlos — wie Gott sein. Wir erkennen an, daß der Logos auf ewige Weise bei dem Vater ist und zwar als ewiger Gegenstand seiner Liebe, dürfen aber dabei nicht übersehen, was der Herr unmittelbar vorher Kap. 16, 27. 28. mit besonderem Nachdruck bezeugt: „Der Vater selbst hat euch lieb, darum daß ihr mich liebet und glaubet, daß ich vom Vater ausgegangen bin," vgl. Kap. 13, 3.; 17, 8. Meyer bemerkt mit Recht zu Joh. 8, 42., daß hier von dem metaphysischen Ausgegangensein des Sohnes aus dem Wesen Gottes die Rede sei. Der Begriff der bloßen Sendung würde dem Contexte nicht entsprechen, da es sich um die Vaterschaft Gottes handelt. Als der Ausgegangene ist er der Sohn der Liebe, das Ebenbild des unsichtbaren Vaters, der Erstgeborne aller Kreatur Kol. 1, 13 ff.; Hebr. 1, 3. Liebner gibt zu, daß alle diese Stellen zunächst ökonomisch gemeint sind, aber dennoch sollen sie zugleich immanent trinitarischen Hintergrund haben, weil nur in der ontologischen Trinität die Idee des Sohnes als der Liebe zu ihrer Wahrheit gelange. Allein das ist eine unerwiesene, biblisch nicht zu begründende Behauptung. Auch als der Herr der Herrlichkeit ist er der vollkommene Gegenstand der göttlichen Liebe Kol. 1, 13. und bleibt es als Fleischgewordner Matth. 3, 17., wie als Erhöhter Eph. 1, 6. Nach Liebner müßte die Liebe in den beiden letzten Zuständen nicht zu ihrer vollen Wahrheit gelangen. — Auch Plitt a. a. O. I. 135. bezieht St. wie Joh. 1, 1 ff.; 8, 58.; 17, 5. 24.; Kol. 1, 16.; Phil. 2, 6. u. s. w. auf — die ontologische Trinität.

[1]) a. a. O. S. 68.

herigen Erfahrung angesehen werden — nicht ausgefochten." Wenn er aber hinzufügt: „es muß also noch auf etwas anderes ankommen als die einzelne Exegese, auf eine anderweite Voraussetzung. Dieß ist der Gottesbegriff eben selbst. Der Gottesbegriff wird immer schon zur einzelnen Exegese mithinzugebracht," so hat Liebner zwar Recht, daß dieß sehr häufig geschieht, allein es fragt sich, ob man damit auf dem richtigen Wege sei, ob sich überhaupt der Gottesbegriff a priori construiren lasse, ob man „mit dogmatischen Voraussetzungen an die hl. Schrift hinzutreten müsse" und dürfe. Die hl. Schrift ist und bleibt die objective unmittelbare Quelle und die objective Norm unserer religiösen und dogmatischen Erkenntniß, und läßt sich auch nicht leugnen, daß wir sie nicht voraussetzungslos betrachten, so ist eben unsere Aufgabe, diese Voraussetzung an der hl. Schrift zu korrigiren [1]). Nur in dem Maße, als wir selbstverleugnend uns ihr unterwerfen, werden wir in der Erkenntniß der Wahrheit gefördert. Auch die Kirchenlehre kann nicht den Werth einer schlechthin gültigen Voraussetzung haben, wenn es doch gewiß ist, daß das Abgeleitete nicht die gleiche Dignität haben kann, wie die Quelle, wie der Strom, aus welchem es geschöpft ist. Die Sonnenstrahlen können nimmermehr die Sonne ersetzen. Mag immerhin der Gläubige in der Kirchenlehre Genüge finden, der Theolog hat eine andere Aufgabe. Er hat nicht bloß die Pflicht, die Kirchenlehre wissenschaftlich darzustellen, sondern sie nach der Schrift immer auf's Neue zu prüfen, ob sich's also verhalte, wie sie lehrt.

Können wir schon in formaler Hinsicht Liebner nicht beistimmen, so vermögen wir es noch weniger in materialer. Die hl. Schrift enthält eine Bezeugung und Darstellung

---

[1]) Luther, V. 698. sagt treffend: „Die Vernunft will durch ihre Gedanken und Speculation in den Himmel hinaufsteigen und von Gott bloß, ohne das Wort, Gedanken haben. vgl. X. 1321. XII. 830—41.

göttlicher Thatsachen in der Form der Geschichte des Reiches Gottes. Auch das eigentlich Lehrhafte in derselben schließt sich eng an diese Thatsachen an und geht nirgends über sie hinaus. Ihre Gotteslehre bewegt sich allein innerhalb dieser Grenzen, sie wird in dem Maße reicher und tiefer, als sich Gott in der Entwicklung der Geschichte vollkommener offenbaren kann. Wir können daher Gott nur in seiner geschichtlichen Offenbarung kennen lernen, was jenseits derselben liegt, bleibt für uns ein verschlossenes Geheimniß. Dahin gehört aber die innergöttliche Trinität. Die hl. Schrift bezeugt uns, daß und wie sich Gott als Vater, Sohn und Geist geschichtlich und thatsächlich von „Anfang" geoffenbaret hat; über das immanente Verhältniß der drei Personen kann sie aber keine Andeutung geben, weil sich dasselbe nicht in der Geschichte vollzogen hat. Man könnte zwar sagen, von der geschichtlichen Offenbarung als Vater, Sohn und Geist sei ein Rückschluß auf ein immanentes Verhältniß der drei Personen nicht nur gestattet, sondern gefordert. Und dieß ist auch der Weg, den neuere Dogmatiker [1]) einschlagen. Allein sie bekennen damit stillschweigend, daß directe Zeugnisse für die immanente Trinität nicht vorhanden sind und dann fragt es sich, ob die hl. Schrift sie zu diesem Rückschlusse berechtige, ob sie in ihren trinitarischen Lehrbestimmungen nicht weit über die Schriftaussagen hinausgehen, und ob sich überhaupt von diesen Schriftaussagen ein Einblick in die immanenten trinitarischen Beziehungen der Gottheit gewinnen lasse.

Was nun die erste Frage betrifft, so sollte die hl. Schrift, wenn auch keine Andeutung über das Wie des innergöttlichen Verhältnisses der drei Personen, so doch eine Aussage über das Daß desselben enthalten, allein solche Andeutungen fehlen gänzlich, dagegen finden sich

[1]) Twesten a. a. O. II. 282.; Philippi a. a. O. II. 119.; Thomasius a. a. O. I. 69.

andere, welche für die Annahme einer immanenten Trinität keineswegs günstig sind. Wir können nicht alle besprechen, und beschränken uns auf eine kleine Auswahl. Eine unbefangene Betrachtung der hl. Schrift wird sich kaum verhehlen können, daß Gott überall in derselben als der Urgrund und als die Urkausalität des All's der Dinge und als der absolut Erhabene, dem nichts vollkommen gleichkommt, dargestellt wird. Diese absolute Erhabenheit Gottes wird sehr entschieden in der Doxologie 1 Tim. 1, 17. ausgesagt; sie kann sich weder auf Christum, noch auf die Trinität, sondern nur auf Gott [1]) beziehen, da nur ihm das Prädicat der Unsichtbarkeit zukommt. Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, wird mithin der König der Ewigkeit, der Unvergängliche, der Unsichtbare, der allein Weise oder, (wenn σοφῷ zu streichen ist) der alleinige Gott genannt. Auf die gleiche Erhabenheit führt Kap. 6, 15. 16. „Welche (nämlich: Erscheinung Christi) wird zeigen oder erfolgen lassen zu seinen Zeiten der Selige und allein Gewaltige, der König aller Könige, der Herr aller Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnet in einem unzugänglichen Lichte." Der Ap. scheint den Ausspruch Christi Matth. 19, 17. Mark. 10, 18. vor Augen zu haben, denn nur in diesem Sinne und nicht darum, „weil alle irdische, creatürliche Güte doch nicht vollkommen gut heißen kann, indem sie noch nicht vollendet, noch über Versuchungen und Wandelbarkeit erhaben ist" [2]), nennt der Herr selbst Gott den allein Guten, weil er die absolute Quelle aller Güte ist; (vgl. fr. Offb. 15, 4.; Röm. 16, 27. 1 Thess. 1, 9.). Die ganze Offenbarung Johannis macht den gleichen Eindruck und obgleich in ihr von der überweltlichen Wirksamkeit des Sohnes Gottes die Rede ist, so heißt es dennoch Kap. 1, 6.: „Er hat uns gemacht zu Königen und Priestern seinem Gott

---

[1]) De Wette zu bs. St.

[2]) Gegen Dorner, Jahrb. f. d. Th. 1862. S. 62.

und Vater; demselbigen sei Ehre und Gewalt von Ewigkeit zu Ewigkeit," vgl. Kap. 2, 28. Ueber Kap. 4, 5. vgl. oben § 1. Der Vater hat das Buch der Rathschlüsse Gottes in seiner Hand, und der Sohn nimmt es, um es zu öffnen, d. h. um dieselben auszuführen Kap. 5, 1. 7. 9. Die Doxologien beziehen sich immer zunächst auf den Vater und dann erst auf das Lamm, weil es der Mittler der Rathschlüsse und Gerichte Gottes ist, Kap. 4, 8.; 5, 9. 13. 14.; 6, 16.; 7, 10. 11.; 10, 6.; 11, 15—17.; 12, 10.; 14, 10.; 15, 3. 4.; 16, 1. 5—7.; 18, 20.; 19, 1. 2—7.; 20, 9. 12.; 22, 18. 19. Die Anschauung des Ap. von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater ruht ganz und völlig auf dem Worte Christi Joh. 17, 3.: „das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen." Sie sind im vollen, strengen Sinn zu nehmen, wie das Wort allein andeutet, welches überflüssig, ja zu Mißverständnissen führend wäre, wenn der Sohn sich von der Unterordnung ausnehmen, oder wenn man ihn dem Vater schlechthin gleichstellen wollte [1]). Ueberhaupt ist die Behauptung der Kirchenlehre unrichtig, daß wie der Vater so auch der Sohn und der hl. Geist sich an dem ewigen Rathschluß der Schöpfung und Erlösung betheiligen, denn nach Eph. 3, 11.; 2 Tim. 1, 9. [2]) faßt ihn Gott allein und nur die Offenbarung und Ausführung desselben geschah, übereinstimmend mit den Aussagen der Offenbarung Joh., nach dem Vorsatz der Weltzeiten in Christo. Wie aber der Vater den Erlösungsrathschluß allein ohne den Sohn faßt, so bestimmt auch er allein Tag und Stunde des Gerichts Mark. 13, 32.; Matth. 24, 36. Die Worte: „auch der Sohn nicht," können weder besagen wollen, daß der Herr den Zeitpunkt des Gerichts zwar wisse, aber ihn noch verschweigen müsse [3]), noch dürfen sie als ein

---

[1]) Gegen Hengstenberg zu d. St.

[2]) Vgl. m. Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 15 ff.

[3]) So Athanas., Gregor Naz., Augustin, Hilar., Theophyl. u. A.

heiliges Nichtwissenwollen Christi [1]) gedeutet werden, denn in beiden Fällen würde man der Wahrhaftigkeit Christi zu nahe treten, noch beziehen sie sich auf die menschliche Natur Christi, was der Klimax: „Engel — Sohn" und die Selbstbezeichnung Christi als Sohn nicht gestattet, und mit dem Ausspruche Christi Apg. 1, 7.: „der Vater hat die Bestimmung dieser Stunde seiner eigenen Macht (τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ) vorbehalten," im entschiedenen Widerspruch stünde. Von einer menschlichen Beschränktheit seines Wissens kann wenigstens bei dieser St. nicht die Rede sein, da er als der Auferstandene unmittelbar vor seiner Himmelfahrt derselben enthoben sein mußte. Es war ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden Matth. 28, 18. und mit ihr die entsprechende Allwissenheit zurückgegeben, denn eine Allmacht läßt sich ohne Allwissenheit nicht denken, — und wenn er nun dennoch die Stunde, in welcher der Rathschluß Gottes vollendet werden wird, nicht weiß, wenn er ausdrücklich sagt, daß der Vater die Bestimmung derselben seiner eigenen Macht vorbehalten habe, so kann er unmöglich in einem solchen innern Verhältniß zum Vater stehen, in welchem die Rathschlüsse gleicherweise wie von dem Vater, so auch von dem Sohne und dem heil. Geiste gefaßt werden müssen.

Es gehören indessen nicht nur einzelne Aussagen hieher, sondern der Gesammtinhalt dessen, was die hl. Schrift vom Sohne Gottes bezeugt, macht den niemals zu besiegenden Eindruck, daß Christus genau in dem Verhältniß zu Gott in allen seinen Existenzweisen steht, wie der Sohn zum Vater. Wenn es nur ein vorübergehendes wäre, so müßte doch wenigstens eine, um nicht zu sagen, einige Stellen in der hl. Schrift vorkommen, in welcher ihm die gleiche ursprüngliche und originale Stellung zur Welt wie dem Vater, oder die gleiche Originalität der Willensbestimmung zugeschrieben würde, aber sie enthält keine. Die Benennung:

---

[1]) Gegen Lange, das Leben Jesu, II. 3. S. 1280.

„Sohn" hat selbst im Munde Christi eine metaphysische Bedeutung, so namentlich Joh. 3, 16. 18. (vgl. fr. 5, 18.; 8, 42.; 1, 14. 18.; 1 Joh. 4, 9.; Röm. 8, 32. [1]), nach welcher er als der eingeborne Sohn der Welt gegeben wird, also vor der Welt es ist. Wenn Gott dem Sohn alles Gericht gegeben Joh. 5, 22., das von Anfang der Welt in derselben geübt worden ist, so ist er als solcher präexistent. Daß er in seines Vaters Namen gekommen Joh. 5, 43., setzt einen Rathschluß seiner Sendung und ihn selbst als zu Sendenden voraus, vgl. Kap. 6, 32. 51. 57. Ebendaselbst V. 38. sagt er so klar und bestimmt von seinem präexistenziellen Verhältniß zu seinem Vater, als man es nur wünschen kann: „denn ich bin vom Himmel gekommen, nicht daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat." Schon als der Vorweltliche hat er seinen Willen dem Willen seines Vaters untergeordnet. Auf ein eigenthümliches Verhältniß weist er hin, wenn er sich selber und nicht seinen Vater das Brot des Lebens nennt, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben gibt. Er ist das Brot des Lebens für die Welt schon im Himmel, was in diesem Sinne nicht von dem Vater gesagt werden kann. Der Sohn steht mithin in seiner überweltlichen und daher auch in seiner vorweltlichen Existenzweise der Welt näher als der Vater, was in seinem Wesen begründet sein wird; er ist zu diesem Brot für die Welt bestimmt und bereitet von Uran. Die gleiche Abhängigkeit spricht er in den Worten Kap. 7, 16. aus: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat." Zwar ist alles, was des Vaters ist, auch sein, allein es ist sein eigen nicht in dem ursprünglichen Sinn wie dem Vater, nach welchem er die Quelle dieses Seins und dieser Lehre selbst wäre, son-

---

[1]) Vgl. Philippi a. a. O. II. 205 ff. Mit Recht sagt er daselbst, daß die Benennung „Erstgeborner" im Einklang stehe mit der Benennung „Eingeborner".

dern in einem abgeleiteten Joh. 5, 26. Daraus erklären sich die Worte V. 18.: „Wer von ihm selbst redet, der sucht seine eigene Ehre, wer aber sucht die Ehre dessen, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig.“ Kap. 8, 28.: „Ich thue nichts von mir selbst, sondern wie mich mein Vater gelehret hat, so rede ich.“ Diese Aussprüche werden um so bedeutsamer, wenn wir Kap. 8, 44. vergleichen: „Wenn der Teufel die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen.“ Lüge ist mithin alles, was nicht seinen Ursprung aus Gott hat, wenn man sich selbst, sein Eigenes, zur Quelle seines Thuns und Redens macht. Der Sohn ist wahrhaftig, weil er niemals seinen Willen, sondern den Willen seines Vaters thut. Die Einrede, daß sich alle diese Aussprüche nur auf seine niedere fleischliche Existenzweise beziehen, verstößt gegen die ausdrücklichen Versicherungen Christi: denn wie nur der den Vater gesehen hat Kap. 6, 46. und ihn kennet, der von Gott ist Kap. 7, 29., so kann auch nur derselbe zur Welt reden, was er von ihm, in diesem Sein bei dem Vater gehöret hat Kap. 8, 26. 28. Und um allen Zweifel zu entfernen, daß dieses Gehörthaben in seiner überweltlichen Existenzweise stattgefunden habe, sagt er V. 38.: „Ich rede, was ich von meinem Vater gesehen habe“ [1]). Dieses Sehen und Hören findet aber auch während seines Wandels auf Erden statt Kap. 5, 19. 20. 30. Auf denselben gehen zwar zunächst die Worte: „Ich thue allezeit, was ihm wohlgefällt“ Kap. 8, 29., allein nach seiner Stellung zu seinem Vater haben sie eine umfassendere, ja eine absolute Bedeutung. Der Wille seines Vaters ist überall und allezeit in allen seinen Existenzweisen die innere Norm und Richtschnur seines Redens und Thuns. Er hat es schon in seiner Präexistenz nicht für einen Raub gehalten, Gott gleich zu sein, d. h. seinen Willen im Gegensatz zum Willen seines Vaters zu thun, und wird ihm auch in der Vollendung seines Rathschlusses unterthan sein.

---

[1]) Vgl. Meyer und Hengstenberg zu d. St.

Ueber dieses sein dependentes Verhältniß zu seinem Vater spricht er sich in einigen St. sehr bestimmt aus. Die Worte Joh. 10, 29.: „der Vater, der mir die Schafe gegeben hat, ist größer denn alle," redet er zwar als Mensch, aber er ist sich dabei seiner Würde als der Sohn Gottes, der mit dem Vater eins ist, vollkommen bewußt. Das „Größer denn alle" schließt den Sohn mit ein. Hengstenberg meint freilich, „Christum unter die ‚Alle' mitzubegreifen, würde völlig thöricht sein. In den Zusammenhang paßt nicht, was zur Herabsetzung, sondern was zur Gleichstellung mit dem Vater dient." Nach diesem Kanon dürfte der Herr jene Worte Kap. 5, 17.: „Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch," nicht dahin limitiren: „der Sohn kann nichts von ihm selber thun, als was er siehet den Vater thun," denn durch sie hebt er die Gleichstellung mit seinem Vater in jenen wieder auf. Er könnte nicht sagen: „ich rede, was ich von meinem Vater gehöret habe." Sein Einssein mit seinem Vater schließt seine Abhängigkeit nicht aus. Dieses Bewußtsein tritt auch an unserer Stelle hervor, denn die Schafe hat er nicht sich selbst, sondern sein Vater hat sie ihm gegeben, und dieß ist nicht ein zeitliches Thun desselben, sondern ein ewiges Eph. 1, 4.; 3, 11. Das „Alle" ist zu universell, als daß er sich ausschließen könnte. In diesem Falle würde man erwarten, daß er gesagt hätte: „Mein Vater ist größer als die, welche sie aus meiner Hand reißen wollen." Daß sie aber dennoch Niemand aus seiner Hand reißen kann, leitet er davon ab, weil er mit dem Vater, der größer als er, sowie Alle ist, eins ist. Neben der auch ihn überragenden Größe des Vaters besitzt er in seiner wesentlichen Verbindung mit ihm, — denn dieses Einssein ist nicht die der dynastischen Gemeinschaft, d. h. der Einheit des Wirkens, was nicht genügt, weil eine solche Macht nur in der göttlichen Lebensfülle begründet ist, [1]) — die Macht seine Schafe zu bewahren.

[1]) Gegen Lücke und Meyer zu d. St.

Wenn man auch an d. St. die durch den Zusammenhang begründete Erklärung des „Größer als Alle“ ablehnen wollte, so würde sie Kap. 14, 28.: „Ich gehe zum Vater, denn der Vater ist größer denn ich,“ nicht abzuweisen sein. Diese Aussage scheint überhaupt gar nicht und in keiner Weise auf die menschliche Stellung des Sohnes Gottes bezogen werden zu dürfen, da es sich von selbst verstand, daß er in derselben seinem Vater untergeordnet war. Auch fragt es sich sehr, ob der Herr einen solchen Unterschied zwischen seinem Verhältniß als Mensch und als der Logos macht. Eine solche Unterscheidung gestattet weder die hl. Schrift, noch die gründliche Psychologie. Sein menschliches Ich war vielmehr dasselbe wie das Logos-Ich, wenn auch die Voraussetzung des letztern seinem menschlichen Ich nicht vollkommen präsent sein konnte. Das aber schließt keineswegs aus, daß er sich nicht schlechthin bewußt war, der Sohn Gottes zu sein. Würde er nun jenes Wort: „der Vater ist größer denn ich“ in irgend einer Weise auf sein menschliches Verhältniß zu seinem Vater beziehen, so würde er die Jünger irre geführt haben, denn sie mußten sie nothwendigerweise von ihm, als dem Sohne Gottes verstehen, in dem der Vater ist, wie er im Vater Kap. 14, 11., welcher den Vater offenbart, den Geist der Wahrheit sendet u. s. w. Eine Unterscheidung zwischen seinem Logos-Ich und seinem menschlichen Ich lag den Jüngern völlig fern und sie konnten die Worte gar nicht anders auffassen, als wie sie lauten. Sie werden mithin eine absolute Geltung und keineswegs ihren Grund in dem menschlichen Verhältniß des Herrn zu Gott haben. Und das ergibt sich auch daraus, daß die Ap., wie Johannes, Paulus, Petrus u. s. w., diesen Typus der Lehre, wie er sich in diesen Worten ausspricht, überall und allewege festhalten. Die s. g. orthodoxe Erklärung d. St. geht von der Voraussetzung aus, daß die Lehre von der ontologischen Trinität die allein richtige sei; weil nun damit diese Aussage des Herrn nicht übereinstimmt, wenn man sie in dem nächst liegenden Sinn nimmt, so muß sie anders erklärt werden, als der Zusammenhang zuläßt

und die Jünger sie verstehen. Das aber ist eine petitio principii.

Nach dem Zusammenhang drücken diese Worte nicht sowohl „das wesentlich unauflösliche Bewußtsein der Unterordnung des Sohnes unter den Vater aus“ [1]), obwohl dieser Gedanke mittelbar auch darin enthalten ist, als vielmehr die Anerkenntniß, daß der Vater den Sohn an Macht und Herrlichkeit überragt. Das ist der unmittelbare Eindruck, welchen sie auf jedes unverkünstelte Gemüth machen. Dieses Größersein kann sich nur auf die Ursprünglichkeit des Vaters beziehen, da dem Sohn in seinem erhöhten Zustande alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Er tritt sie in ihrem ganzen Umfang erst an, wenn er zur Herrlichkeit erhöhet ist. Hengstenberg [2]) und Philippi [3]) erkennen an, daß sich das Hingehen zum Vater auf den Eingang in dieselbe bezieht. Allein auch sie hat ihm der Vater wie die unbeschränkte Machtvollkommenheit gegeben. Dem Gedanken, daß der Sohn dem Vater untergeordnet ist, und daß dieses Verhältniß der Sohn selbst in seinen Worten anerkennt, läßt sich daher gar nicht ausweichen. Beim Vater, der größer ist als er, nimmt er auch alle Macht und Gewalt in Besitz, um die Absichten desselben zum Sieg und zur Vollendung zu führen. Er geht hin zum Vater ebenso sehr um seinet, wie um aller derer willen, die ihm sein Vater gegeben hat, um sie durch den Geist der Herrlichkeit nach sich zu ziehen. Die Behauptung Hengstenbergs: „nur ein solches Größersein des Vaters kann gemeint sein, was mit dem Gehen Christi ein Ende hat,“ ist daher nichts weniger als richtig, denn das Geringersein des Sohnes setzt sich auch nach seiner Erhöhung fort. Nach der kirchlichen Annahme, welche Hengstenberg vertritt, müßte nach der Himmelfahrt Christi die Dependenz des Sohnes schlechthin

---

[1]) Vgl. Lücke und Meyer zu d. St.
[2]) Hengstenberg zu d. St.
[3]) Philippi a. a. O. VI. I. S. 421.

aufhören; wie aber würde sich denn erklären, daß er auch dann noch den Vater um die Sendung des heil. Geistes Joh. 14, 16.; Apg. 1, 4.; Hebr. 7, 25. bittet? Nicht minder schließt seine Function als Hoherpriester Hebr. 5, 5. 6. 10.; 6, 20.; 7, 21. 25.; 8, 1. u. s. w. die absolut gleiche originale Würde mit Gott aus. Er ist der Mittler zwischen Gott und denen, die durch ihn zu Gott kommen. Wir fassen nur noch einige St. in's Auge, die sich nur unter dieser Bedingung genügend erklären lassen. Nach der Kirchenlehre sollte man erwarten, daß dem Sohn das Endgericht als trinitarischer Person in gleich absolut originaler Machtfülle wie dem Vater zukomme, daß er es mithin in der gleichen Selbstständigkeit wie der Vater ausübe, allein er selbst bezeugt, daß der Vater ihm alles Gericht gegeben habe. Auch in dem Endgericht, wenn alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, kann er nichts von ihm selber thun. Wie er vom Vater höret, so richtet er, denn er sucht auch dann nicht seinen, sondern seines Vaters Willen Joh. 5, 22. 30. Hengstenberg meint zwar mit Calvin, daß er hier nicht von seiner Gottheit rede, aber von was denn? Hat das Größersein des Vaters durch den Hingang des Sohnes ein Ende genommen, so ist er ihm absolut gleich und wird das Gericht als zweite innergöttliche Hypostase halten. In welchem Widerspruch diese Behauptung mit den Worten Christi steht, leuchtet ein.

Ebenso wenig günstig für diese Ansicht ist Phil. 2, 9—11. Vom Standpunkt der Kirchenlehre läßt sich nicht recht begreifen (worüber später), wie Christus als Lohn für seine Erniedrigung zur Weltherrschaft erhoben werden soll, welche er als immanente Hypostase von Haus aus ununterbrochen besitzt. — Indem Gott ihn erhöhet und ihm einen Namen gibt, der über alle Namen ist, erweist sich Gott als der Höhere und Größere, dem auch der Sohn seine Würde verdankt. Vgl. fr. Jes. 52, 13.; Ephes. 1, 21 ff.; Hebr. 1, 4.; 2, 7. 8. Der gleiche Grundgedanke kehrt auch 1 Kor. 15, 24 ff. wieder. Wenn das Ende kommt,

wird er das Reich Gott und dem Vater überantworten. Zu diesem Zweck hat ihm der Vater alles unter seine Füße gethan. Wenn aber faktisch ihm alles unterthan und der letzte Feind, der Tod, aufgehoben sein wird, dann wird auch der Sohn selbst unterthan werden dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem. Vom Standpunkt der Kirchenlehre erwartet man folgende Gedankenreihe: Der Sohn Gottes tritt in Folge seiner Erhöhung die Herrschaft wieder an, welche ihm als zweite immanente Hypostase gebührt, er übt dieselbe aus und legt alle Feinde zum Schemel seiner Füße. Indem er sie unter seine Füße legt, unterwirft er sie zugleich auch seinem Vater und dem hl. Geiste, mit welchen er nun lebet und regieret von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und in der That, Philippi legt ihr diesen Sinn unter. „Die Vordergrundstellung, welche der Herr und König seiner Gemeinde eingenommen hat, hat mit ihrem Zweck auch ihr Ende erreicht; er übergibt die Herrschaft dem Vater und es tritt die ursprüngliche gleichmäßige Beziehung der hl. Dreieinigkeit zur nunmehr verherrlichten Menschheit ein." Diese Behauptung ruht auf keinem Schriftgrunde und wird gerade durch die Korintherstelle widerlegt, denn anderer Gründe zu geschweigen, so heißt es ja daselbst: „alsdann, in der Vollendung der Dinge, wird auch der Sohn selbst unterthan werden dem, der ihm alles unterhan hat, „auf daß Gott sei Alles in Allem." Wo wird in dieser oder in irgend einer andern St. angedeutet, daß jemals die ursprüngliche gleichmäßige Beziehung der hl. Dreieinigkeit zur verklärten Menschheit eintreten werde? In der innergöttlichen Trinität kann keine Unterordnung des Sohnes unter den Vater stattfinden. Nach Philippi dagegen müßte der Sohn in der gleichen Beziehung Gotte unterthan und Gotte coordinirt, also nicht unterthan sein. Und wie sollen die Worte: „damit Gott Alles in Allem sei" zu ihrem Rechte kommen? Wenn diese Verheißung in Erfüllung geht, so wird der Sohn wie die Auserwählten in einer relativ gleichmäßigen Weise in Gott befaßt sein, ihm angehören, ihm dienen, ihn ehren.

Der Sohn wird zwar als der Erstgeborne aller Kreatur und das absolute Ebenbild des unsichtbaren Vaters in allen Dingen den Vorgang haben Kol. 1, 18., allein dennoch in gleicher Reihe mit denen stehen, welche in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt worden sind Ephes. 1, 4. Er selbst nimmt nur das Recht in Anspruch, welches ihm als dem Erstgebornen unter den Brüdern gebührt. Die Unterordnung unter seinen Vater wird im vollen Sinne dieses Wortes zur Wahrheit werden. Das liegt auch in der Aussage des Ap. 1 Kor. 3, 23.: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes." Das „Alles ist euer" deutet an, wie die folgenden Sätze zu verstehen sind. Es liegt darin der Begriff der Zugehörigkeit, des Eigenthums und damit auch der Subordination, denn was mir angehört, darüber habe ich das Recht der Verfügung. Der gleiche Gedanke kehrt Kap. 11, 3. wieder: „Der Mann ist des Weibes Haupt, Gott aber ist Christi Haupt." Wie das Weib dem Manne untergeordnet und abhängig von ihm ist, so Christus Gotte. An beiden St. an die menschliche Natur Christi zu denken, geht darum nicht an, weil diese Aussagen zu allgemein sind, und weil der Ap. mit keinem Worte andeutet, daß er sie im Auge hat; an der ersten wenigstens ist diese Erklärung zu beschränkt. In den Worten: „Alles ist euer — es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige" ist das Zukünftige das Erbtheil der Heiligen im Lichte, das, was Gott bereitet hat im Unsichtbaren denen, die ihn lieben, die Herrlichkeit. Auch dann, wann dieses Zukünftige gegenwärtig sein wird, sind sie Christi; Christus aber bleibt auch in der Vollendung und Wiedergeburt der Dinge — Gottes [1]).

[1]) Plitt a. a. O. I. 140: „Der Vater ist es, welcher dem Sohne von Ewigkeit her Alles gibt, was dieser ist und hat, aber er gibt ihm auch Alles, was er seinerseits hat und ist Joh. 5, 19 ff.; er ist darum der Erste und Größere, und doch ist der Sohn uns gleichermaßen und wesentlich wahrhaftiger Gott, wie der Vater" (Joh. 14, 28.; 5, 23.). Das Verhältniß der Unterordnung, ungeachtet aller Wesensgleichheit, liegt auch in den Bezeichnungen: Ebenbild, Logos, Ausglanz, Gottesgestalt, ja sogar in dem Namen „Gott" (θεὸς) Joh. 1, 1.; 20, 28.;

Auf das gleiche abhängige Verhältniß des Sohnes zum Vater führt uns auch die schon betrachtete St. Joh. 5, 26. Der Sohn spricht es hier auf's Bestimmteste aus, daß ihm der Vater das Leben gegeben habe. Wer das Leben in der gleichen Fülle und als selbstständigen Lebensquell in sich selber empfangen hat, wie der Sohn, der ist Gott von Gott. Das Leben setzt die volle Gottheit nicht voraus, sondern ist das Wesen der Gottheit selbst, aber er besitzt es als abgeleitetes, als vom Vater empfangenes. Es ist kein geschaffenes, sondern es originirt aus dem Wesen des Vaters. Dieß ist aber der Begriff der Zeugung. „Die irdische Zeugung, sagt Philippi[1]), ist nur zeitliches Abbild der ewigen Zeugung, welche das primitive Urbild ist. Zeugung ist Fortpflanzung des eigenen Wesens, so daß das Product eine der zeugenden ebenbürtige, gleich wesentliche Person ist. Dieß gilt auch von der göttlichen Zeugung, nur nicht in sinnlicher, sondern in geistiger Weise. Der Sohn Gottes ist die ewige geistige Hervorbringung aus dem göttlichen Wesen, kraft welcher er eine dem Vater ebenbürtige gleichwesentliche Person geworden ist." Wir stimmen zwar vollkommen bei, verstehen aber das Prädicat „ebenbürtig" im Sinne von gleichwesentlich; sodann darf nicht übersehen werden, daß die Schrift nur sagt: Der Vater hat ihm gegeben, das Leben zu haben in sich selber. Die Persönlichkeit hat er zwar unmittelbar mit diesem Leben empfangen, dennoch mußte er sich durch eigenes Thun als persönlichen setzen. Zu dem gleichen Ergebniß führt uns die Betrachtung der beiden zusammengehörigen St. Kol. 1, 19. und 2, 9. Die Beziehung derselben auf seine Knechtsgestalt allein oder auf seinen erhöhten Zustand haben wir schon früher abgewiesen. Auch Beck[2]) sagt: „Diese gotthafte Innerlichkeit (nämlich diese ganze Fülle der Gottheit) der Person Christi ist aber

Röm. 9, 5.; 1 Tim. 3, 16.; Tit. 2, 13.; Apgesch. 20, 28.(?), denn niemals wird der Sohn Gottes ὁ θεὸς genannt.

[1]) a. a. O. II. 207.

[2]) a. a. O. S. 88.

nicht etwas in der Zeit erst derselben beigelegtes, sondern aus der vorzeitlichen Existenz herübergenommen in die menschliche Erscheinung." Sie ist in allen Existenzweisen sein unveräußerlicher Lebensbesitz. In den Worten: „es ist das Wohlgefallen gewesen" [1]) wird Gott als selbstbewußte Persönlichkeit vorausgesetzt, und die Zeugung des Sohnes von seinem Willen abhängig gemacht [2]). Wenn die zeitliche Zeugung ihr Urbild an der ewigen hat, so wird wohl auch das gleiche Verhältniß des Gezeugten zum Zeugenden bei dieser wie bei jener stattfinden. Der Sohn steht immerdar in Abhängigkeit von seinem Vater. Wie dieses Verhältniß auf Erden niemals gelöst werden kann, so auch nicht zwischen dem Sohne und seinem Vater. Wenn der Sohn Gottes sich bewußt ist, dem Wohlgefallen seines Vaters seinen Ursprung zu verdanken, so kann seine richtige Stellung nur darin bestehen, daß er diesen Willen, durch den er sein Dasein hat, als ewige Richtschnur seines Willens wie seines Thuns und Wirkens betrachtet [3]). Und dieß ist der Eindruck den alle Evangelien, besonders aber das tiefsinnigste, das des Johannes, machen. Noch in seinem Uebergangsstadium nach seiner Auferstehung und im Blick auf seine Erhöhung zur Rechten der Majestät läßt der Herr seinen Brüdern sagen (Joh. 20, 17.): „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott. Gott

[1]) Vgl. Meyer zu d. St.

[2]) Geß a. a. O. S. 185 ff. „Wie die Welt, so bringt Gott durch einen Willensakt auch den Sohn hervor. Sein Zeugen des Sohnes ist beides zugleich: ein Wesensakt und ein Willensakt." Im entschiedenen Widerspruch gegen die hl. Schrift sagt dagegen der Vater der immanenten Trinitätslehre Athanasius, Orat. III. c. 63: „Da der Sohn Gottes der eigene Logos des Vaters ist, so läßt sich vor ihm kein göttlicher Wille denken; er selbst ist der lebendige Wille des Vaters."

[3]) E. Wittichen sagt einmal richtig in seiner viel Unrichtiges enthaltenden Schrift: Die Idee Gottes als des Vaters, 1865. S. 83: „Soll die christliche Lehre zu einem Gottesbegriffe gelangen, welcher wahrhaft christlichen biblischen Charakter trägt, so wird gefordert werden müssen, daß die Vateridee das Centrum desselben bilde."

ist sein und seiner Brüder Vater; er nennt ihn aber nicht bloß seinen Vater, sondern auch seinen Gott, um das Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem er nach Form und Inhalt seines Seins zu ihm steht, recht stark auszudrücken. Ist aber dieses Verhältniß in der Form wie im Wesen des Sohnes Gottes gegründet, in der Form, insofern er gezeugt, oder vom Vater ausgegangen, oder das Wohlgefallen Gottes der Ursprung desselben ist, — im Wesen, insofern er dieses Leben als gegebenes, wenn auch als selbstständigen Lebensquell in sich selber besitzt und die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt, so ist es ein ewiges und bleibendes. Da ferner der Sohn dieses Leben oder diese Fülle der Gottheit in besonderer und selbstständiger Weise in sich besitzt und da sie die Voraussetzung seiner Persönlichkeit ist, so ist er außer (praeter) dem Vater, obgleich er in der innigsten Verbindung und Gemeinschaft mit ihm steht [1]).

---

[1]) Die Apologeten und Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte kennen sämmtlich nur dieses Subordinations-Verhältniß des Sohnes. Die Begründung und Rechtfertigung dieser Behauptung gegen Möhler, Kuhn, Dorner u. A. gehört nicht hieher. Wir verweisen nur auf folgende St.: Justin Mart., Apol. I. 12. 13. 32. 63.; II. 13.; er wiederholt mehremal, daß der Sohn durch den Willen des Vaters gezeugt sei c. Tryph. c. 61. c. 127. c. 128. Athenagoras, Legat. pro Christ. c. 4. c. 10. Tatiom, contr. Graec. n. 5. Theophyl. ad. Autol., I. 2. II. 10. 22. Irenäus, adv. haer. III. 6, 4.; IV. 2, 3.; 6, 6. Clemens Alex. (opp. ed. Pott.), Cohort. c. 10. p. 78. 86. Strom. IV. p. 635.; VI. p. 832.; VII. p. 829 ff.; Paed. III. 13. p. 309. Tertullian, adv. Prax. c. 4. c. 5. c. 9. c. 14. c. 19.; adv. Marc. II, 27.; III, 6.; adv. Hermog. c. 3. Novatian, de trinit. c. 13. 18. 19. 22. 31. Origenes, vgl. die St. bei Dorner a. a. O. I. 652 ff. In der neuern Zeit wird der Subordinationismus vielfach gelehrt; wir nennen nur folgende Theologen: Menken, Versuch einer Anleitung. 1833. S. 80.; Beck a. a. O. S. 95. 113. — Hahn a. a. O. 120.; Meyer zu 1 Kor. 3, 23. u. öfter; Geß a. a. O. S. 157.; Erneſti, Ursprung der Sünde. I. 194.; Köſtlin a. a. O. S. 111.; S. 394.; Fromman, der Johan. Lehrbegriff. S. 525.; Meßner, die Lehre der Apostel. S. 289.; B. Meyer a. a. O. S. 89.; — Riehm a. a. O. §. 33: Die Unterordnung des Sohnes unter Gott; — Thomaſius a. a. O. I. 107. 136.; Kahnis a. a. O. I. 467. —

Ueber das Verhältniß des hl. Geistes zu Gott kommen in der hl. Schrift sehr wenige Andeutungen vor. Sie sagt uns nur, daß er vom Vater ausgehet Joh. 15, 26. Die Stelle bietet der Betrachtung manche Seite dar. Das Präsens „welcher ausgehet" (ἐκπορεύεται) weist darauf hin, daß sein Ausgehen ein währendes, ganz entsprechend seinen Functionen, ist. Wenn nun der Sohn ihn von dem Vater (παρὰ τοῦ πατρός) sendet, so ist es kaum möglich, unter diesem Geiste den unmittelbar persönlichen Geist Gottes zu verstehen, da Gott nicht unmittelbar mit dem Geschöpf in Verbindung tritt. Auch dürfte es sich fragen, ob dem Sohne eine solche Macht über diesen Geist Gottes zukommt, daß er und nicht der Vater die Sendung vollzieht. Wäre der Geist Gottes selber gemeint, so würde wohl nicht παρὰ, sondern ἐκ wie Joh. 8, 42. stehen, gewöhnlich aber wird vom Sohne παρὰ gebraucht Kap. 16, 27. 28.; 17, 8. Wenn wir die Worte Kap. 17, 5.: Verkläre mich bei dir (παρὰ σεαυτῷ) vergleichen und beachten, daß nach V. 24. diese Herrlichkeit die Sphäre der unmittelbaren göttlichen Offenbarung ist, so gewinnt auch unsere St. ein genügendes Licht. Das Sein in der Herrlichkeit ist das Sein beim Vater. Gott ist der Vater, der Sohn der Herr, der Geist der Wahrheit der Geist — dieser Herrlichkeit. Wie der Sohn Gottes vom Vater ausgehet, wenn er von der Herrlichkeit ausgeht, so gehet auch der Geist der Wahrheit von Gott, d. h. von dieser Herrlichkeit aus, und wie der Sohn der Herr derselben ist, so hat er auch die Macht ihn vom Vater, d. h. von der Herrlichkeit zu senden. Der Sohn ist der Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung, aber wie der Vater durch den Sohn wirket, ohne jemals selbst in die Erscheinung zu treten, so ist hinwiederum die Wirksamkeit des Sohnes durch den Geist der Herrlichkeit bedingt, d. h. er vollzieht sie durch denselben. Der Rathschluß der Schöpfung und Erlösung ist im Sohne vermittelt, jener, indem Gott das All der Dinge in ihm

Van Oosterzee, das Bild Christi. 1864. S. 26.; — Baur a. a. O. S. 194. 205.; Beyschlag a. a. O. S. 451.

setzt, damit er es durch sich und zu ihm in die zeitliche Wirklichkeit einführe, dieser, indem Gott in Christo ist und die Welt mit sich selber versöhnt, aber er versöhnt sie nur, indem sich der Sohn als Opfer für sie dahingibt, um die Fülle des Geistes, welche der Mensch durch die Sünde verscherzt hatte, für ihn wieder zu gewinnen. Der Sohn gibt sich selbst (Joh. 6.) im hl. Geist für das Leben der Welt. Dieß weist darauf hin, daß der Sohn in einem organisch-dynamischen Verbande mit dem hl. Geiste steht und dieser Geist die Sphäre ist, in welchem sich seine persönliche Wirksamkeit bethätigt. Darum kann er ihn einen andern Tröster nennen und dennoch in demselben zu seinen Jüngern kommen, in den Seinigen leben, während er zur Rechten des Vaters ist und bleibt. Da er nun eben diese Herrlichkeit durch und mit dem hl. Geist verleiht, so erhellt, daß sie das Wesen des Geistes selber ist, und darum dürfte es sehr wahrscheinlich sein, daß Hebr. 1, 3. in den Worten: „welcher ist das Ebenbild seines Wesens," der Sohn und in den Worten: „der Abglanz der Herrlichkeit" der hl. Geist bezeichnet wird. Dem ganz entsprechend ist nicht nur die Function, sondern auch das Verhältniß des Geistes zum Sohne. „Im Vater ist die ewige Grundlegende Erwählungsliebe, im Sohne die in der Welt ihr Reich einrichtende Erwählungsgnade, im Geiste die in den Individuen sich verpersönlichende Erwählungskraft oder Gemeinschaft, in der durchgängigen Einheit der drei die vollkommene Realisirung des Heils begründet. — Weil die Liebe des Vaters es ist, aus der alle Offenbarung hervorgeht, und welcher gemäß dieselbe ihren Gang nimmt, der substantielle Urgrund und Urtypus der Gnade im Sohne und der Wahrheit im Geiste: so ist der Vater genauer bestimmt: (vgl. Joh. 5, 26.; 1 Joh. 1, 2.; 5, 12.; 4, 13.) das urgründliche Leben voll Liebe und Licht, das mit der Welt als solches sich vermittelt; der Sohn aber die Erscheinung und Offenbarung desselben voll Gnade und Wahrheit, die Liebe, die ihr Leben und Licht in die Welt ausspricht und abgestaltet; der Geist endlich die

Versiegelung desselben in gabenreicher Gemeinschaft, die Wahrheit, die ihr Leben und ihre Liebe verinnerlicht und verklärt in den Gläubigen“ [1]).

Wir haben bisher im genauen und gewissenhaften Anschluß an die hl. Schrift die Lehre von der Dreieinigkeit in ihrem allgemeinsten Grundrisse zu entwickeln versucht; sie ist nicht die der Kirche. Ehe wir jene noch näher begründen und rechtfertigen, haben wir diese zu prüfen, ob sie den Bestimmungen der hl. Schrift entspricht. Wir beschränken uns indessen auch hier auf einige Bemerkungen, da eine gründlich eingehende Prüfung eine besondere Schrift erforderte.

Die Lehre der Kirche ist folgende: Es findet eine reale Einheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes statt. Diese Einheit bestimmt sie als Gleichwesentlichkeit, welche darin begründet ist, daß es nur Ein göttliches Wesen gibt, welches den Dreien gemeinsam ist, und der reale Unterschied wird näher als persönlicher Unterschied bestimmt, so daß das wesentliche Resultat der gesammten kirchlichen Lehrentwicklung sich in die Formel zusammenfaßt, daß Gott ein Wesen in drei Personen oder daß er der Dreieinige ist [2]). Wir stimmen der Kirchenlehre vollkommen bei, wenn sie die reale Einheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes festhält und diese als Gleichwesentlichkeit bestimmt. So weit steht sie auf dem Boden der hl. Schrift; aber darin geht sie über dieselbe hinaus, wenn sie das Eine göttliche Wesen in drei Personen sich entfalten läßt. Sie bringt es damit zu keinem realen Unterschied derselben, denn das eine und gleiche Wesen ist die Substanz des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit jeder von ihnen. Der Mensch gelangt zwar niemals in seiner jetzigen Seinsweise zum vollen Bewußtsein seiner selbst, dagegen durchschaut sich die Gottheit bis in die innersten Tiefen ihres Wesens, und indem sie sich selbst weiß und will, setzt sie sich als absolute Persönlichkeit. Gott setzt

---

[1]) Beck a. a. O. S. 108.

[2]) Philippi a. a. O. II. 140.

mithin in absoluter Freiheit seine eigene Voraussetzung als sein eigenes Wesen und ist so absolute Persönlichkeit. Es ist nichts im Wesen, was sich nicht im Selbstbewußtsein reflectirt und es reflectirt sich nichts im Selbstbewußtsein, was Gott nicht absolut wissend und wollend setzt. Ist nun das Eine göttliche Wesen die Voraussetzung der drei Personen, so müssen sie sich nothwendig absolut gleich sein und ein persönlicher Unterschied kann so wenig für sie wie für uns stattfinden. Nicht einmal die formalen Unterschiede des Ungezeugtseins, des Gezeugtseins und des Gehauchtseins sind hier zulässig, da entweder in diesem einen göttlichen Wesen die Bestimmung liegt, sich in drei Personen zu dirimiren oder nicht. Liegt sie nicht in ihm, so ist nicht einzusehen, warum es sich in drei Personen entfalten soll; liegt es dagegen in ihm, so werden, ja so müssen sie unabhängig von einander aus ihm hervorgehen, wenn man nicht eine Priorität der einen Person vor der andern annehmen und damit ein Subordinations-Verhältniß in die immanente Gottheit einführen will. Eine Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und hl. Geist findet in ihr mithin gar nicht statt, und das ökonomische Verhältniß der Trinität läßt sich auf das ontologische in keiner Weise anwenden. Philippi beruft sich dagegen auf die kirchliche, von ihm adoptirte Begriffsbestimmung der Persönlichkeit. „Nur da," sagt er[1]), „ist Persönlichkeit, wo Selbstbewußtsein und Freiheit ist, weil da, wo Persönlichkeit ist, sie nothwendig im Selbstbewußtsein und in der Selbstbestimmung oder in der Freiheit erscheint. An sich aber, können wir sagen, ist die Persönlichkeit ein dem Selbstbewußtsein und der Freiheit zu Grunde liegendes, etwas tieferes, das eigentliche innere Wesen, welches in jenen beiden Erscheinungen sich abspiegelt." Die Potenz der Persönlichkeit ist nun allerdings im Wesen gegeben, aber nicht minder auch die Potenz des Selbstbewußtseins und der Freiheit. Weiter zu gehen und die Persönlichkeit als das dem

[1]) a. a. O. II. 144.

Selbstbewußtsein zu Grunde liegende zu betrachten, verstößt gegen den Begriff der Persönlichkeit, der nicht bloß formal gefaßt werden darf, sondern durchaus ethisch bestimmt ist [1]). Er umfaßt das Da- und Sosein der Person, die Bestimmtheit derselben und setzt mithin die selbstbewußte Freiheit als das die Persönlichkeit constituirende voraus. Die Freiheit ist somit nicht die Erscheinung der Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit das Product der Freiheit. Gott ist absolut ethisch bestimmt, — eine Persönlichkeit, welche nicht Product der Freiheit wäre, könnte wenigstens keine ethisch bestimmte sein. Das erkennt Philippi im Widerspruch mit sich selbst an, wenn er fortfährt: „Die Persönlichkeit an und für sich selber ist geistige in sich Abgeschlossenheit, eine Bezogenheit auf sich selber und Entgegensetzung gegen Anderes (?), eine geistige Selbstständigkeit," denn diese Prädicate sind doch der Persönlichkeit nicht von Außen angethan, noch etwas Willkührliches, sondern eine Bestimmtheit, die sie selbst und die Gott in absoluter Freiheit setzt. Denn in Gott ist nichts, was nicht durch seine Freiheit absolut gesetzt und persönlich bestimmt ist. Die Philippi'sche Begriffsbestimmung der Persönlichkeit ist daher nicht weniger unrichtig, wie die Folgerung: „so sind denn allerdings auch die drei Personen in der Gottheit selbstbewußte und freie Subjecte, eben vermöge ihrer Theilnahme an dem einen und selbigen freibewußten göttlichen Wesen, welches in ihnen ja nur in verschiedener selbstständiger Subsistenzform erscheint." Denn das eine und selbe freibewußte göttliche Wesen ist nach der eigenen Behauptung Philippi's das der Freiheit und dem Selbstbewußtsein zu Grunde liegende, die Voraussetzung der drei in der Gottheit selbstbewußten und freien Subjecte. Diese drei Personen wissen in gleicher Absolutheit um diese ihre gemeinsame Voraussetzung [2]), die sich in ihnen in absolut gleicher Fülle abspiegelt; auch hier schwindet mithin jeder

[1]) Vgl. G. Mehring, die Religionsphilosophie. 1864. S. 71 ff.

[2]) Philippi a. a. O. II. 120. sagt selbst: „Die eine untheilbare Gottheit ist also ohne Vervielfältigung in Jedem ganz."

reale Unterschied der Personen, und wenn er vorhanden wäre, so könnte dieß nur in der Weise gedacht werden, daß jede derselben in individueller selbstständiger Subsistenzform erschiene. Allein dann würden die göttlichen Personen nicht totale, sondern relative und einseitige Erscheinungsformen des ihnen zu Grunde liegenden einen und selbigen freibewußten göttlichen Wesens sein und damit wäre die Gottheit derselben selbst aufgehoben, welche, — wie man auch sonst ihren Begriff bestimmen möge — nur als absolute Totalität, mithin auch als absolutes Selbstbewußtsein und absolute Freiheit oder als absolute Reflection in sich selbst gedacht werden kann. Sodann leidet diese nichts weniger als biblische Construction der Trinitätslehre noch an einem ganz besonderen Uebelstand. Auf der einen Seite steht nämlich das „eine und selbige freibewußte göttliche Wesen," welches als solches nothwendig Person sein muß, da ein freies Bewußtsein oder was gleichbedeutend ist, ein freies Selbstbewußtsein, das nicht nicht sein könnende Attribut der Persönlichkeit ist, auf der andern Seite die drei Personen der Gottheit, welche zwar Erscheinungsformen des göttlichen Wesens, aber dennoch ebenfalls selbstbewußte freie Subjecte sind. Somit haben wir nach der Kirchenlehre entweder vier göttliche Personen, — eine Viereinheit, oder nur eine göttliche Person, nämlich das eine und selbige freibewußte göttliche Wesen und — drei, nicht Personen, — sondern drei Modi des göttlichen Wesens, die aber wiederum nicht unter sich verschieden sein können, sondern von welchen jede in gleich absoluter Weise dieses vorausgesetzte Wesen abspiegeln muß. Wie man nun diese drei Modi Vater, Sohn und hl. Geist zu nennen vermag, ist nicht einzusehen[1]); nicht einmal dem freibewußten göttlichen Wesen gebührt der Name Vater, da diese drei Modi nur eigenschaftliche Bestimmungen,

[1]) Daß die kirchliche Trinitätslehre zwischen Tritheismus und Modalismus in der Schwebe bleibe und weder diesen noch jenen wahrhaft überwinde, erkennt auch Twesten a. a. O. II. 224. und Beck a. a. O. S. 114 ff. an.

wie etwa der Macht, Weisheit und Güte sein können. Ebenso schwindet jedes ethische Verhältniß dieser drei Subsistenzformen zu einander, auch wenn man sie als Personen betrachtet, da die Liebe nicht nur, wie Sartorius[1]) sagt, das Einssein unterschiedlicher Personen ist, sondern auf einem gegenseitigen ethischen Verhältniß beruht, in welchem jede Person für die andere werthvoll ist. Die Kirchenlehre kennt nur ein metaphysisches, aber kein ethisches Verhältniß der drei Personen in der Gottheit[2]).

Wie wenig diese Trinitätslehre mit den Aussagen der hl. Schrift im Einklang steht, wollen wir nur an einem Punkte nachweisen. Wie man auch den Begriff des Ebenbildes bestimmen möge, soviel ist sicher, daß wenn Gott als Urbild des Menschen bezeichnet wird, die Form seines Selbstbewußtseins nicht absolut verschieden sein kann von der des menschlichen. Nach Philippi ist aber diese Form eine absolut verschiedene. Das Wesen Gottes oder seine Voraussetzung dirimirt sich in drei Subsistenzformen. Gehört nun diese Diremtion zur Vollkommenheit der göttlichen Persönlichkeit, ist es nothwendig, daß sich das Wesen in drei Sub-

---

[1]) Die Lehre von der hl. Liebe. Abth. 1. S. 7.

[2]) Treffend sagt Bekh. Jahrb. für d. Th. 1863. S. 419: „Wenn man behauptet, daß wegen der Einheit des Abstracten und Concreten in Gott diese Relationen (Vaterschaft, Sohnschaft u. s. w.) unmittelbar selbst die subsistirenden Personen seien, so hat man allerdings als Resultat dieß, daß das göttliche Wesen als zusammengesetzt erscheint aus der einen gemeinsamen Substanz und den drei Besonderheiten, welche als Vater, Sohn und Geist an der Substanz sind, und daraus erwachsen hauptsächlich zwei Schwierigkeiten: einmal kommt die Persönlichkeit Gottes selbst in Gefahr, da nicht die allgemeine Substanz, sondern die Besonderheiten Personen sind und in diesen letzteren doch der Begriff der Persönlichkeit immer wieder sich in den des bloßen Modus aufzulösen droht; für's Andere kann diese Theorie den kirchlichen Satz, daß die drei Personen unmittelbar unter sich in einer lebendigen Beziehung und Gemeinschaft stehen, nicht festhalten; sie muß deßhalb, um doch eine solche zu haben, zu der sophistischen Ausflucht einer indirecten Beziehung durch die Vermittlung der allgemeinen Substanz (in obliquo) greifen."

sistenzformen abspiegelt, um sich seines Inhaltes in absoluter Totalität bewußt zu werden, so ist der Mensch weder in formaler noch in materialer Beziehung ein wirkliches Abbild Gottes und von einer adäquaten Erkenntniß seiner selbst, von einem vollkommenen Selbstbewußtsein seines individuell bestimmten Wesens könnte niemals die Rede sein. Philippi verwahrt sich zwar vor dieser Argumentation und warnt davor, das göttliche Wesen nach dem Wesen des menschlichen Geistes mit logischer Strenge zu construiren [1]). Allein wenn der Mensch in Wahrheit Abbild Gottes ist, so werden, ja müssen demselben im Wesentlichen die gleichen Grundzüge wie dem Urbild zukommen. Der Schluß der Analogie ist mithin allerdings anwendbar, ja er muß sogar angewendet werden. Wenn nach Hebr. 2, 17. der Herr in jeder Beziehung seinen Brüdern gleich werden mußte, so wird der Mensch als solcher seiner Idee nach der Bruder des vorweltlichen Sohnes Gottes genannt; sie sind kraft derselben seine Brüder, aber sie haben Fleisch und Blut V. 14., was er in seiner überweltlichen Existenzweise nicht hatte. Auch darin mußte er ihnen gleich werden. Diese Gleichheit würde nicht vorhanden sein, wenn die Form des Selbstbewußtseins des Sohnes Gottes, wenn das Wesen seiner Persönlichkeit ein specifisch anderes wäre als das des Menschen seiner Idee nach. Er könnte nicht unser Bruder und gerade in dem Hauptmomente würden wir ihm ungleich sein. Soll er aber als Mensch diese Form des Selbstbewußtseins angenommen haben, so würde er vor seiner Fleischwerdung nicht unser Bruder gewesen sein, und hat er sie auf dem Throne der Majestät beibehalten, so geht die Continuität desselben mit der seines vorweltlichen verloren. Hatte er aber als der vor- und überweltliche Sohn Gottes eine der unsrigen gleiche Bewußtseinsform, so ist er nicht das absolute Ebenbild Gottes. Kurz, wie wir auch die kirchliche Trinitätslehre betrachten, wir stoßen überall auf Widersprüche mit

[1]) A. a. O. II. S. 180.

den Bestimmungen der hl. Schrift, welche auf einer falschen Construction derselben beruhen müssen [1]).

---

[1]) Aehnlich verhält es sich mit einer Reihe von Bemerkungen Dorner's, von welchen wir nur die wesentlichsten erwähnen. So sagt er a. a. O. I. 448.: „Das Problem, wie denn die Annahme eines zweiten, dritten göttlichen Wesens mit der Einheit Gottes bestehe, war nicht lösbar, so lange die Persönlichkeit des Sohnes ganz in demselben Sinne genommen wurde, wie Christus eine Person ist den Menschen gegenüber. Denn würde diese Person einfach und präexistent gesetzt in's göttliche Wesen verlegt, so war gegen Polytheismus keine Rettung. Vielmehr mußte, da die Kirche nie den letzteren wollte, der Begriff der Persönlichkeit modificirt, es mußte die endliche exclusive Art, die er in der Sphäre der Menschen hat, vom Logos abgestreift werden, damit nicht durch den Logos die Einheit des göttlichen Wesens zerreiße." Da ist jeder Satz unrichtig; die Widerlegung ergibt sich leicht aus unserer bisherigen Betrachtung. Die Persönlichkeit des Logos darf nicht anders genommen werden als die des Erhöhten. Hat nun dieser eine Existenz außer Gott, so wird sie auch jener gehabt haben, wenn nicht, so würde eine wesentliche Veränderung des Logos, und nicht nur sie, sondern auch eine Zerreißung des göttlichen Wesens anzunehmen sein. Die Behauptung Dorners steht auch keineswegs mit der hl. Schrift im Einklang; sie sagt nicht, daß der Logos oder der Sohn Gottes als solcher in Gott, wohl aber daß er zu Gott hin, bei Gott sei, oder sie sagt es in der gleichen Weise aus, wie auch die Gläubigen in Christo sind. Sie sind aber im Sohne wie der Sohn im Vater durch die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohn und dieser den Seinigen gegeben hat, vgl. Joh. 17, 21. 22. Von einem in Gott sein des Sohnes im Sinne der Kirchenlehre ist nirgends die Rede. Die Beschuldigung des Polytheismus trifft unsere Darstellung nicht; er ist die Denkweise, nach welcher es eine Vielzahl von einander mehr oder weniger unabhängiger Götter gibt. Die hl. Schrift weiß nur von Einem Gott, der sich durch den Sohn im hl. Geist offenbart Joh. 1, 1. 18.; 17, 5. u. s. w. Damit steht nicht im Widerspruch, wenn die hl. Schrift den Sohn Gott (Joh. 1, 1.; 20, 28.; Röm. 9, 5.; 1 Tim. 3, 16.; Tit. 2, 13. nennt; er ist es seinem Ursprung, seinem Wesen wie seiner Wirksamkeit nach, aber in der Dependenz vom Vater. Was das Zerreißen des göttlichen Wesens betrifft, so wird erst eine metaphysische Einheit, die gar nicht in dieser Weise besteht, vorausgesetzt und von dieser Voraussetzung aus argumentirt. Jene ist biblisch gar nicht erweisbar und dabei wird die ethische Einheit, die unendlich viel wichtiger ist als jene, übersehen. Der vorweltliche Sohn mußte eine für sich seiende, selbstständige, persönliche

Der Vater der kirchlichen Trinitätslehre ist Athana-

Existenz außer (praeter) dem Vater haben, wenn er im Stande gewesen sein soll, das Gottgleichesein wie einen Raub an sich reißen. Von gleichem Werthe sind die Bemerkungen Dorners a. a. O. I. S. 449—453., so z. B. folgende: „Wenn der Unterschied des Sohnes vom Vater nicht in das innere Wesen Gottes, sondern auf die Weltseite fällt, so bleibt der Sohn ein secundäres, zufälliges Wesen wie die Welt." Allein wie kann denn die Welt, welche in dem Rathschluß der freien Liebe Gottes gegründet ist, eine zufällige genannt werden? Man verwechsle nur nicht Willkühr und Freiheit. Ist aber die Welt nichts Zufälliges, so läßt sich das noch viel weniger vom Sohne sagen. Ebenso unrichtig ist, daß bei unserer Darstellung den Logos Zeitlichkeit und Veränderlichkeit treffe, denn er bleibt in allen Existenzweisen, was er ursprünglich ist. Die in ihm wohnende Fülle der Gottheit wird niemals geringer, das Leben, das ihm der Vater gegeben, pulsirt in ihm stets in der gleichen Stärke, auch wenn er der Herrlichkeit sich entäußert und Knechtsgestalt annimmt. Die Veränderung trifft nur seine Form, nicht sein Wesen. Und da ferner diese Fülle der Gottheit dem Logos stets präsent ist, so kann er auch nicht der Zeitlichkeit unterworfen sein. Dagegen kann vom Standpunkt Dorners dem Logos Veränderlichkeit und Zeitlichkeit nicht abgesprochen werden, wenn der Erhöhte die menschliche Gestalt beibehalten hat. Nur von seiner nicht schriftgemäßen Voraussetzung kann Dorner sagen: „Der Logos der Welt gegenüber hat nur eine unsichere Hypostase, denn ist er gleich ihr Schöpfer und Herr genannt, so ist er andrerseits ihre Einheit, gewissermaßen sie selbst, und weil Gott überhaupt noch nicht in seiner Selbstunterscheidung erfaßt ist (womit erst der Logos begründet wäre), so fällt der Logos zu unmittelbar mit der Welt zusammen und kann nur noch deren nominalistische oder pantheistische Einheit sein." Diese Ausstellungen treffen uns gar nicht, denn der Logos steht der Welt als selbstständige Persönlichkeit gegenüber, wenn er auch ihr Haupt ist. Seine Einheit mit ihr ist weder eine nominalistische, noch eine pantheistische, sondern, obwohl in seinem Wesen begründet, dennoch eine persönlich ethische. Auch ist die wahrhafte Göttlichkeit und Neuheit des Christenthums keineswegs bedroht, da sie darin besteht, daß der Sohn Gottes Fleisch wurde, damit wir durch den Geist der Herrlichkeit Kinder Gottes würden. Dieser ewige Vorsatz Gottes wird nur durch Christum, den Mittler zwischen ihm und den Menschen, verwirklicht, während die immanente Trinitätslehre eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden aufrichtet. Ist der Logos die zweite Hypostase der Gottheit, dann ist sie nicht der Sohn Gottes im biblischen Sinn dieses Wortes. Von ihr kann keine Brücke zur Kreatur geschlagen, der Sohn niemals unser Bruder werden, wenn man nicht annehmen will, daß wir in der Vol-

sius. Die Theologie ist bis heute, wie Voigt [1]) richtig bemerkt, in der Lehre vom Vater und Sohn im Wesentlichen noch nicht über Athanasius zu einer neuen und tieferen Entwicklung hinausgekommen. Wir halten von diesem Standpunkt aus eine Fortbildung dieser Lehre für unmöglich, da sie sich nicht nur in unauflöslichen Widersprüchen bewegt, sondern nur mittelbar auf dem Grunde der hl. Schrift ruht. Athanasius hat gar nicht die Bestimmungen derselben über die Trinität genauer erforscht, sondern sich bei der Construction derselben von einigen speculativen Gedanken leiten lassen, die ihm jene nicht dargeboten hat. „Die Bestimmungen des im Vater und Sohn dirimirten und doch geeinten göttlichen Wesens, insbesondere die Bestimmung, daß der Vater an sich durchaus das volle göttliche geistige Wesen habe und doch wiederum nie ohne den Sohn sei, — führen, wenn man Athanasius nicht der schärfsten Widersprüche beschuldigen will, auf die Annahme, daß schon Athanasius den Sohn als das im Selbstbewußtsein sich objectivirende, geistige Wesen des Vaters gedacht habe" [2]). Der Vater gelangt mithin im Sohne erst zum Selbstbewußtsein. Das ist nun die völlig unbiblische, wie eben so unwissenschaftliche Voraussetzung und Grundlage der kirchlichen immanenten Trinitätslehre, von welcher aus man weder zu

lendung der Dinge Gottegleich und mit ihm in das Consortium der Trinität aufgenommen werden. Der Sabellianismus wird nicht wahrhaft und wirklich überwunden, wenn man die Hypostasen in das innere Wesen Gottes verlegt, vielmehr werden dadurch nur Momente des göttlichen Selbstbewußtseins hypostasirt. Endlich ist auch bei unserer Darstellung der Vorwurf unbegründet: „Christus sei nur Mittel, nicht Selbstzweck, sein Sein mithin ein vergängliches und nur nöthig, so lange das Mittel, das Organ nöthig ist, durch das wir in's Dasein gerufen werden." Denn der Sohn Gottes hat nicht bloß die Welt in's zeitliche Dasein einzuführen, sondern er ist und bleibt auch das Haupt derselben und namentlich seiner Gemeinde, mit welcher er in der Vollendung des Rathschlusses Gottes in der innigsten Verbindung lebet und regieret in die Ewigkeiten der Ewigkeiten.

[1]) Vgl. Voigt a. a. O. S. 34.

[2]) Worte Voigts a. a. O. S. 57. Vgl. Dorner a. a. O. I. 901.

einer wahren Erkenntniß Gottes, noch des Sohnes und des hl. Geistes, noch ihres Verhältnisses zu einander und zur Welt, noch des Schöpfungsbegriffes gelangen kann [1]). Dahin gehören folgende Bestimmungen des s. g. athanasianischen Symbols: „In der Trinität ist nichts früher oder später, nichts größer oder geringer, sondern die drei Personen sind gleichewig und sich absolut gleich" [2]). Wenn es recht hätte, so müßte man den biblischen Begriff der Zeugung des Sohnes Gottes und des Ausgehens des hl. Geistes vom Vater fallen lassen. Die diesen Bestimmungen zu Grunde liegende, speculative Idee ist in ihrer Absolutheit zu fassen, wenn man das Falsche an ihr einsehen will. Es liegt ihr der Begriff des Selbstbewußtseins, des absoluten und nicht des empirischen, zu Grunde. Wie nun schon das empirische, das menschliche Bewußtsein nicht nach und nach

---

[1]) Nicht übel sagt Wizenmann a. a. O. S. 476.: „Wie wenn der menschliche Verstand endlich erkennet, daß die Lehre von der Dreieinigkeit nach der Schrift erwogen, der Mittelpunkt einer Universaltheorie aller (?) Erkenntnisse sei, wenn dadurch endlich der sonst unerklärbare Uebergang des Unendlichen zum Endlichen klar gemacht würde."

[2]) Vgl. A. Hahn, Bibliothek der Symbole, 1842. S. 124. Die sehr angefochtene These Stiers: Unlutherische Thesen. 1854. S. 9.: „Fast nur das Nicänische Symbol ist im Uebergange noch so ziemlich apostolischen Geistes. Dagegen das bedenklich mit seinem ersten Worte charakterisirte athanas. Symbol zeigt uns zur Warnung bereits, wie Schulsprache mit unvermittelt einseitiger Schroffheit sich als zu bekennender Ausdruck seligmachenden Glaubens unbefugt und unheilsam der Kirche in den Mund schieben will. In der ganz gleich anerkennenden Uebernahme der drei ökumenischen Bekenntnisse hängt voran schon die Reformation mit dem alten Betrug der Scholastik noch zusammen. Es ist längst untauglich geworden, die theologische Dreieinigkeitslehre für sich allein zu leiten und regeln;" vgl. dess. Vertheidig. der unluth. Thes. 1855. S. 6. enthält viel wahres. — Die Probe, ob irgend eine Lehre der Wahrheit gemäß ist, ist die, daß sie dem kindlichen Verständniß nahe gebracht werden kann. Dieß läßt sich aber keinenfalls von der ontologischen Trinität sagen; sie setzt eine speculative Bildung voraus, die manchem Gebildeten, um nicht mehr zu sagen, fehlen dürfte.

entsteht, sondern mit einemmal hervorbricht, und wie dessen drei Momente, das Wesen, das Wissen und die Beziehung beider zugleich sind, so gilt dieß noch viel mehr vom göttlichen Selbstbewußtsein. Da diese drei Momente absolut nothwendig sind und keines ohne das andere sein kann, so ist in demselben nichts größer und geringer, nichts früher oder später. Auch sind sie gleichewig und sich absolut gleich, denn jedes Moment setzt das andere voraus und ist mit demselben gleich wesentlich; *jedes ist der Grund und die Kausalität der andern.* Das Wesen kann unmöglich das Bedingende des Erkennens und dieses das Bedingte sein, sondern das Erkennen, in welchem immer auch das Wollen mitgesetzt ist, ist nicht minder das Bedingende des Wesens, und das Gleiche gilt auch von der Beziehung der beiden Seiten oder Momente. In ihrer Absolutheit gefaßt, so wie sie die Idee der ontologischen Trinität fordert, ist jedes Moment aus, in und durch sich selbst wie aus, in und durch die beiden andern. Damit fällt die Aseität des Vaters, der Sohn und der hl. Geist ist nicht minder aus und durch sich selbst; sie haben dem Vater nicht *mehr* zu verdanken, als der Vater ihnen. Damit fällt ferner die biblische Wahrheit, *daß Gott der allein Weise, der allein Selige, der alleinige Herrscher ist* [1]). Die Apostel sind, wenn diese speculative Trinitätslehre richtig ist, nicht zur vollen Erkenntniß der Idee der Trinität hindurchgedrungen und haben irrthümlicher Weise dem Vater Prädicate beigelegt, welche in der gleichen Weise wie ihm, auch dem Sohn und dem hl. Geiste zukommen. Der Sohn selbst hat sich über sein Verhältniß zum Vater getäuscht, wenn er ihn den allein Guten, der größer ist als er, den allein wahren Gott nennt, und wie in einer Abwesenheit des Geistes geleugnet, daß er die

---

[1]) Rothe, Theol. Ethik I. 49. „Das Unbedingte kann nur als Eins (ein einziges) gedacht werden; eine Mehrheit von Absoluten höbe den Begriff der Unbedingtheit auf, da man nicht umhin könnte, diese mehreren Absoluten als unter einander in Relation stehend zu denken."

Stunde des Gerichts wisse. Der Sohn mußte die Rathschlüsse des Vaters wissen, denn nicht nur werden sie in ihm gefaßt, sondern er ist und muß ewig der die Rathschlüsse selber Fassende sein. Ohne ihn wäre Gott ein dunkles Thal und sich selber nicht offenbar. Der Sohn ist ewig das subjective Bewußtsein des Vaters, das zwar nicht ohne das objective Bestand hat, aber ebenso wenig kommt diesem ohne jenes Wirklichkeit zu. Daraus ergibt sich ferner die weitere widerbiblische Behauptung, daß Gott die Idee der Welt nicht in sich, sondern der Sohn sie in sich, in seiner Verbindung mit dem Vater erzeugt habe. Wir wollen diese Kritik nicht fortsetzen und auf das Verhältniß des hl. Geistes zu den beiden andern Hypostasen ausdehnen; es dürfte zur Genüge erhellen, daß die ontologische Trinitätslehre, ebensowohl die kirchliche wie die speculative, im schärfsten Widerspruch gegen die klaren Bestimmungen Christi und der Apostel steht.

Es bleibt uns nur übrig, einige Bemerkungen Philippi's zu Gunsten der Kirchenlehre etwas näher zu prüfen. So sagt der Genannte [1]): „Wenn auch der Sohn hervorgegangen ist aus dem Vater und der Geist aus beiden, so findet doch keine zeitliche, sondern nur eine causale Priorität statt, keine bloß schöpferische Willensthat, sondern ein nothwendiges Urständen aus dem Vater." Damit ist Kol. 1, 19. schlechthin unvereinbar, wonach es das Wohlgefallen, der wohlgefällige freie Wille (Gottes) ist, daß in ihm alle Fülle wohnen sollte. Er urständet als der Sohn der Liebe aus demselben nicht in nothwendiger, sondern in freier Weise, da nimmermehr geleugnet werden kann, daß die Liebe eine persönliche Willensbestimmtheit ist. Damit ist auch die so häufig wiederkehrende Behauptung abgewiesen, welche Philippi in den Worten ausspricht [2]): „Der Vater ist der Urgrund, wie der Gottheit, so des Universums, der Sohn der Offenbarer des Vaters in der Ewigkeit und

[1]) a. a. O. II. 123.

[2]) a. a. O. II. 125.

in der Zeit, der, in welchem sich der Vater selber erkennt und seine Rathschlüsse gefaßt hat." Gott ist Urpersönlichkeit und dieß nicht erst in und durch den Sohn geworden. Er erkennt sich selber nicht erst im Sohne, sondern er ist von Ewigkeit her als Geist sich absolut durchschauend, erkennend, wollend und genießend, der allein Weise, Gewaltige und Selige. Soll der Vater sich im Sohne erkennen, so würde der Sohn größer als der Vater — das Selbstbewußtsein desselben sein; nicht aus, in und durch sich selber würde er zur Persönlichkeit gelangen, sondern sie ewig nur im Sohne haben. Es widerspricht allen psychologischen Gesetzen und Erfahrungen, daß Jemand sein Selbstbewußtsein in einer andern Person haben kann und soll. Der Mensch, das Ebenbild Gottes, hätte einen Vorzug vor Gott, seinem Schöpfer. So gewiß der Mensch nur dann seiner Idee in formaler Beziehung entspricht, wenn er selbstbewußte Persönlichkeit ist, so gewiß muß Gott dieß im absoluten Sinne sein. Ein an sich bewußtloser Gott ist kein ethischer Gott, so gewiß das Ethos Selbstbewußtsein und Wille voraussetzt. Gott wäre demnach nicht an und für sich die Liebe, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, sondern nur im Sohne. Will man diese Ansicht consequent verfolgen, so würde auch dem Sohne keine vollbewußte Persönlichkeit zukommen. Weder der Vater würde sich vollkommen im Sohne, noch der Sohn vollkommen in sich selber, sondern beide in dem von ihnen ausgehenden Geiste erkennen. Der Geist müßte demnach das Selbstbewußtsein des Vaters wie des Sohnes sein. Die Kirchenlehre gelangt mithin von ihren Prämissen aus zu der psychologisch-speculativen Construction der Dreieinigkeit, die zwar Philippi abweist, aber mit Unrecht, denn die Seinige ruht auf derselben. Ebenso wenig faßt Gott im Sohne seine Rathschlüsse [1]). Wenn Gott in freier Liebe die ganze

[1]) Nach dieser Construction der Trinitätslehre wäre der Vater vom Augpunkt des Bewußtseins betrachtet nicht Subject, sondern nur Object, der Sohn nicht Object, sondern nur Subject. Der Inhalt des Bewußtseins des Sohnes würde ihm nicht eigenthümlich und persönlich

Fülle der Gottheit dem Sohne mittheilt, damit er der Erstgeborne aller Kreatur sei, so geht der Rathschluß der Schöpfung und der Erlösung der Zeugung des Sohnes voraus; er faßt ihn nicht in ihm, aber er führt ihn durch denselben aus. Nur so ist das Wort der Schrift eine volle Wahrheit: „von oder aus Gott, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge."

---

angehören, er würde nicht sein Wesen, sondern das Wesen des Vaters sein. Dem Vater käme aber dann so wenig wie dem Sohne ein Ich zu, denn Ich ist nur, was Subject und Object von sich selbst ist. Damit fiele aber auch die Persönlichkeit des Vaters, deren Begriff doch immer das selbstbewußte Fürsichsein involvirt. Person ist, wer sich selbst in der Eigenthümlichkeit seines an sich seienden Wesens erfaßt, setzt und will. Allein nach dieser Anschauung würde sich nicht der Vater als Person erfassen, sondern der Sohn, und der Sohn erfaßt sich nicht in der Eigenthümlichkeit seines Wesens, sondern in dem Wesen des Vaters. Zur Persönlichkeit könnte mithin weder der Vater, noch der Sohn gelangen. Wenn das Bewußte höher steht, denn das Unbewußte, so müßte der Sohn den Vater übertreffen. Der Sohn überragte den Vater, weil er nicht bloß seinem Wesen und dem Inhalt seiner Persönlichkeit nach der Vater, sondern auch das Bewußtsein dieses väterlichen Inhaltes ist. Dem Wesen eignet zwar an sich auch ein Wille, aber kein selbstbewußter, kein Zielsetzender, kein Wille der Weisheit, der Liebe; so aber ist dieser Wille dunkler Trieb. Der Wille der Weisheit ist nicht möglich ohne Selbstbewußtsein. Nach dieser Ansicht würde mithin nicht der Vater unmittelbar die Rathschlüsse fassen, sondern der Sohn; der Vater würde sich zwar im Sohne dabei betheiligen, aber er weiß sie nicht als der Vater, sondern er weiß sie nur im Sohn und als der Sohn. Die Rathschlüsse sind die mit dem Wesen zwar correspondirenden, aber dennoch frei gesetzten Bestimmungen des Willens. Eine noch höhere Stellung würde der hl. Geist einnehmen, denn er umfaßte Beide, den Vater und den Sohn als seine Voraussetzung. Soll nun ein Unterschied zwischen dem Bewußtsein des Sohnes und des hl. Geistes stattfinden, so müßte er darin bestehen, daß der Sohn das unmittelbare Bewußtsein des Vaters, der hl. Geist das durch den Vater und den Sohn vermittelte ist. Sohn und Geist würden sich etwa unterscheiden, wie Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Dann wäre wiederum nicht der Sohn, sondern der heil. Geist der, welcher die Rathschlüsse faßt, da sie nicht bloß ein Bewußtsein, sondern ein Selbstbewußtsein voraussetzen. Und auch vom hl. Geist müßte man sagen, daß er sich selbst nicht von sich unterscheidet, sondern er unterscheidet sich nur vom Vater und Sohn, hat aber selbst keinen besondern Inhalt seiner Persönlichkeit u. s. w. Wie sehr diese Construction der Lehre der hl. Schrift widerspricht, leuchtet ein.

Nicht minder ist es eine über die hl. Schrift hinausgehende speculative Betrachtung, wenn Philippi[1]) sagt: „Wer den Vater oder den Sohn oder den hl. Geist anruft, der ruft eben den ganzen Gott und nicht etwa nur den dritten Theil der Gottheit an. — Daraus folgt nun aber weiter das Ineinander sein der Drei, denn wären sie außereinander, so würden wir eben nicht in dem Einen jedesmal die ganze Gottheit anrufen können." Wir leugnen selbstverständlich keineswegs die allerinnigste Verbindung des Vaters, Sohnes und hl. Geistes. Der Sohn ist im vollsten Sinne dieses Wortes mit dem Vater eins, allein diese Verbindung ist eine in dem gleichen Wesen begründete ethische; sie schließt das Fürsichsein, die Selbstständigkeit der göttlichen Personen nicht aus, sondern fordert sie. Daß wir im Rechte sind, geht aus den Worten des Herrn Joh. 17, 21. (vgl. V. 23.) hervor: „Auf daß sie alle Eins seien, gleichwie du Vater in mir und ich in dir, daß auch sie in uns Eins seien." In dem „Gleichwie", deutet der Herr an, daß dem Wesen und der Innigkeit nach die Verbindung seiner Jünger die gleiche sein soll, wie die seinige mit dem Vater; dennoch bleiben die Jünger für sich seiende Personen. Er sagt aber auch (V. 26.), worin diese Verbindung besteht: „Ich will ihnen deinen Namen kund thun, auf daß die Liebe, damit du mich liebest, sei in ihnen und ich in ihnen." Sie beruht auf der Liebe, ist aber dennoch eine wesentliche, denn die Liebe ist die Bestimmtheit der Persönlichkeit, welche zu ihrer Voraussetzung die Empfangnahme des Geistes der Herrlichkeit hat. Darum sagt auch der Herr V. 22. „Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie Eins seien, gleichwie wir Eins sind." Wie mithin die Seinigen mit Christo verbunden sind, ebenso, nur in der Fülle der Liebe, wie sie dem Wesen der Fülle der Gottheit entspricht, ist der Sohn mit dem Vater eins. Durch diese Liebe ist alles, was dem Vater angehört, auch Eigen-

[1]) a. a. O. II. 120.

thum des Sohnes und umgekehrt. In dieser Liebe schließen sie sich fortwährend gegen einander auf und theilen sich die Schätze ihres Lebens und die Früchte ihrer Wirksamkeit mit. Wenn der Sohn sagt: „was mein ist, das ist dein," so muß er einen eigenen, nicht unmittelbar vom Vater stammenden, von ihm in gewisser Beziehung unabhängigen Besitz haben und für ihn eine absolut werthvolle Person sein. Er ist dieß und hat jenen vermöge seiner persönlichen verleugnungsvollen Uebernahme und Ausführung des göttlichen Rathschlusses. Die Verklärung des Vaters durch den Sohn ist für jenen ein werthvolles Gut [1]).

Mit dieser im Wesen der Gottheit, — welches auch dem Sohne und dem hl. Geiste, wenn auch in abgeleiteter Weise eignet — begründeten persönlich ethischen Verbindung verwechselt Philippi das metaphysische Ineinandersein der drei Hypostasen, von welchem die heil. Schrift nichts weiß. Wenn der Sohn, wie früher bemerkt wurde, bei dem Vater, in den Schooß des Vaters hin ist, so ist natürlich in solchen St. nicht von einem räumlichen Nebeneinandersein des Vaters und Sohnes die Rede — denn der Vater umfaßt auch den Sohn — wohl aber von einem außer Gott sein in persönlicher Beziehung. Der Sohn hat von Uran eine völlig selbstständige persönliche Subsistenz in der Herrlichkeit. Er ist, wie er selbst bezeugt, vom Vater ausgegangen. Der Sohn ist sich seines Lebens und seiner Gottheitfülle als einer ihm vom Vater gegebenen stets vollkommen bewußt. Es ist daher nicht richtig, wenn Philippi fortfährt: „Mit und aus dem Ineinandersein folgt auch das ursprüngliche und fortwährende Aus- und Durcheinander der

[1]) Philippi legt allen Nachdruck auf die metaphysische, wir auf die ethische Verbindung, welche aber durch das gleiche Wesen vermittelt ist. Vermöge jener soll im Vater, im Sohne oder im hl. Geiste jedesmal die ganze Gottheit angerufen werden. Auch diese Behauptung können wir uns aneignen, jedoch mit der Einschränkung, daß der Sohn die Gebete immer nur nach dem Willen des Vaters erhört. Eine Initiative kommt dem Sohne nur als unser Fürsprecher bei dem Vater zu Joh. 16, 23—27.

drei, weil sie sonst eben nicht in einander wären." Denn der Vater ist nicht aus dem Sohn und Geist und der Sohn nicht aus dem Geist. Diese Behauptung ist nichts weniger als schriftgemäß und ein Ausfluß einer die Linie der heil. Schrift überfliegenden Speculation über die Dreieinigkeit.

Philippi[1]) betrachtet die Trinität als ein Mysterium, das wir nicht ergründen können. Ein begriffenes Mysterium höre auf ein solches zu sein. Allein wenn sich dieß so verhält, ist es denn nicht sonderbar, daß die Kirchenlehre dieses Mysterium wenigstens annähernd zu begreifen trachtet? Was uns Gott verschlossen und verborgen hat, das sollen wir als solches in Ehren halten und nicht vorwitzig mit unsern Speculationen zu erschließen suchen, sondern uns ihrer in dem Bewußtsein enthalten: hier ist heiliges Land. Aber ist es denn wirklich ein so ganz und gar unbegreifliches Mysterium und wo nennt es die hl. Schrift ein solches? Gott hat sich uns als den Dreieinigen geoffenbart, also aufgeschlossen und kundgegeben. Eine Offenbarung, die nichts offenbarte, wäre eben keine. Wenn sich aber Gott als den Dreieinigen offenbart, so wird diese Offenbarung eine der Wahrheit gemäße sein, d. h. so wie er sich als den Dreieinigen offenbart, so wird auch der dreieinige Gott in objectiver Beziehung subsistiren. Wenn er sich uns anders offenbart, als er subsistirt, so wäre das eben keine Offenbarung und Gott bliebe für uns ungeachtet derselben ein unbekanntes X. Besteht nun das Wesen des Christenthums im Glauben an den dreieinigen Gott und Gott hätte sich nicht in adäquater Weise geoffenbart, so würde ja, und zwar durch Gottes Schuld und nach Gottes Absicht, dieser Glaube ein falscher sein[2]). Die hl. Schrift wird mithin

---

[1]) a. a. O. II. 161.

[2]) Das Mysterium, sagt St. Martin, ist eine verhüllte Wahrheit, keine undurchdringliche. Es ist darum auch erlaubt, sie zu durchdringen. Ein Geheimniß wird vorgestellt, nicht um angestaunt, sondern um erkannt und begriffen zu werden. Das Unbegreifliche kann nicht Offenbarungsmaterial sein.

eine wahre und adäquate Offenbarung über den dreieinigen Gott enthalten und es ist ein großer Irrthum zu meinen, die Wahrheit liege über und hinter ihren Bestimmungen, und man müsse von ihnen aus, oder von der ökonomischen Trinität die ontologische als die wahre und adäquate zu erkennen streben. Die Kirchenlehre behauptet mithin, so wie sich Gott als der dreieinige geoffenbart hat, ist er nicht der wahre, und so wie er sich nicht geoffenbart hat, ist er der wahre dreieinige Gott. Man könnte der kirchlichen Trinitätslehre den Vorwurf machen, daß sie durch ihre Construction derselben ihr Verständniß erschwere, ja unmöglich mache und daß sie hintennach behaupte: die Trinität ist ein Mysterium und als solches unbegreiflich. Von ihrem Standpunkt ist es auch unbegreiflich — weil sie Widersprechendes vereinigen will [1]).

Wir würden indessen unserer Aufgabe nicht vollkommen genügen, wenn wir nicht auch die Gründe in's Auge faßten, welche unserer Darstellung der Trinitätslehre entgegengehalten werden können. Es sind besonders drei. Man wird ihr den Subordinatianismus zum Vorwurf machen und behaupten, daß sie einen Tritheismus aufstelle und dem Pantheismus nicht ausweichen könne.

Wir prüfen zuerst die Gründe, welche Philippi gegen den Subordinatianismus anführt. Er sagt [2]): „Die Behauptung: im N. T. sei der Sohn ein dem Vater subordinirtes Wesen, hängt mit der Leugnung einer einheitlichen und selbstständigen Offenbarung in den Schriften des A. und N. B. zusammen." Wie völlig ungegründet diese Behauptung ist, wird Jeder anerkennen, der unserer bisherigen Betrachtung gefolgt ist. Im Gegentheil scheint nach der Kirchenlehre

---

[1]) Man kann auf die kirchliche Trinitätslehre in gewissem Sinne die Worte Philippi's a. a. O. II. 177. anwenden: „Es hieße aber das menschliche Bewußtsein in einen Widerspruch mit sich selbst verwickeln, wenn ihm zugemuthet würde etwas als nothwendig so seiend zu begreifen, dessen Sosein doch unbegreiflich ist."

[2]) a. a. O. II. 197.

eine Offenbarung Gottes gar nicht möglich zu sein. Die drei Personen sind nach derselben absolut gleich; der formale Unterschied des Gezeugtseins und des Ausgehens oder Gehauchtseins hat keinen Einfluß auf das Wesen und die Würde der drei Hypostasen, und ist durch ihr In- und Auseinandersein schlechthin aufgehoben. Streng genommen könnte sich der Vater nicht mehr als Vater, der Sohn nicht mehr als Sohn betrachten. Für die innergöttliche Trinität sind diese Bezeichnungen nicht nur völlig unnütz, sondern auch unbiblisch, denn der Begriff Sohn wird von der hl. Schrift stets und überall nur auf das Offenbarungsverhältniß angewendet. Als Sohn ist er der Offenbarer Gottes. Gott ist schlechthin unsichtbar, und das Gleiche wird vom Standpunkt der Kirchenlehre auch vom Sohne und vom heil. Geist gelten. Die Offenbarung ist aber ein Heraustreten aus dieser absoluten Verborgenheit, ein Sichtbarwerden. Als innergöttliche Person kann mithin der Sohn — wir wollen diese Bezeichnung beibehalten — weder sich selber noch den Vater offenbaren. Soll es nun dennoch zu einer Offenbarung kommen, so fragt es sich, wer soll sie übernehmen? Bei der absoluten Gleichheit der Personen ist nicht einzusehen, warum die zweite Hypostase, und warum nicht die erste oder die dritte sie übernommen hat. Oder hat vielleicht ein Streit der Liebe stattgefunden, in welchem die zweite obsiegte? Allein müßte man dann nicht sagen, daß die zweite ein größeres Maß von verleugnungsvoller Liebe besitze als die beiden andern, ein solches Maß, das bis zur bleibenden Unterordnung unter die erste und zweite Hypostase in der Menschwerdung und Erhöhung fortgeht, indem sie sich ihrer absolut gleichen Würde mit dem Vater völlig entschlägt! Dieser an sich schon barocke Gedanke wird durch die hl. Schrift widerlegt, denn sie sagt nirgends: dem Sohne kommt die Initiative der Offenbarung zu, er hat sich gesendet, sondern der Vater sendet den Sohn allein und vollzieht seine ureigenen Rathschlüsse durch die Vermittlung desselben. Sie führt den Schöpfungs- und Erlösungsrathschluß stets auf die Liebe des allein sendenden

Vaters zurück, während sich nach der Kirchenlehre der Sohn und der heil. Geist an demselben in gleicher Weise und in gleichem Maße betheiligen sollten. Auch müßte die Kirchenlehre eine fünffache Existenzweise des Sohnes annehmen; er würde zuerst als zweite Hypostase mit der ersten und dritten in absolut unsichtbarer, dem Geschöpf unzugänglicher Herrlichkeit subsistiren, sodann behufs der Ausführung der göttlichen Rathschlüsse als Sohn aus dem Vater ausgehen. Da er die Bestimmung hat, den Vater zu offenbaren, der Begriff der Offenbarung aber ein Sichtbarwerden fordert, so würde der Sohn in seiner vorweltlichen auf die Schöpfung sich beziehenden Existenzweise mit einer (geistigen) Leiblichkeit bekleidet sein. Auf diese folgte die Fleischwerdung des Sohnes, dann die Erhöhung, und schließlich, wenn alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt sind, tritt er, wie Philippi sagt, in das Consortium der Dreieinigkeit zurück. Wir wollen davon absehen, daß diese Ansicht eine bis in's Wesen der zweiten Hypostase tief hineingehende Veränderlichkeit annehmen muß und nur noch fragen, wie wird er in dieses Consortium zurücktreten? Behält er die Leiblichkeit bei, so kommt eine Ungleichheit in die Trinität. Da nämlich nach der Kirchenlehre die Leiblichkeit eine kreatürliche Bestimmtheit und Bedingtheit ist, so wäre die zweite Hypostase bei ihrer Rückkehr in die Trinität eine leiblich bestimmte und kreatürlich bedingte, während die erste und dritte schlechthin Geist sind. Sollen sie nun in jenem von Philippi premirten Sinne in und aus einander sein und sich gegenseitig durchdringen, so könnte doch die Leiblichkeit davon nicht ausgeschlossen werden. Entweder würde nun die Leiblichkeit Christi die Geistigkeit Gottes des Geistes durchdringen und sie relativ aufheben, oder die Geistigkeit der ersten und dritten Hypostase würde die Leiblichkeit der zweiten absorbiren [1]). Soll aber der Sohn

[1]) Sagt doch Philippi a. a. O. IV. 1. S. 125. selbst: „Theilt doch selbst in der unorganischen und in der organischen Natur, wo zwei

bei seinem Eintritt in dieses Consortium die Leiblichkeit ablegen, so würde er niemals wahrhaft mit ihr bekleidet gewesen sein, denn was man ablegen kann wie ein Kleid, das gehört nicht zum Wesen der Person. Und ferner würde die zweite Hypostase auch in der Fleischwerdung niemals wahrhaft unser Bruder gewesen sein, sondern nur dem Scheine nach, und auch diesen Schein würde sie mit dem Leibe wieder ablegen [1]).

Von eben so geringem Werthe ist die Behauptung Philippi's [2]): „Gott, der geringer ist als Gott, wäre nicht mehr wirklicher Gott, sondern nur so genannter Gott, eigent-

---

Principien mit einander in Verbindung treten, das höhere dem niederen sich mit, ohne welche Mittheilung die Verbindung selbst als nicht vorhanden gesetzt werden müßte." Wie viel durchgreifender nun wird die Wirkung des göttlichen Princips zu denken sein, wo seine Verbindung mit dem menschlichen nicht aufgeht in der mystischen Gemeinschaft, sondern als persönliche Einheit zu denken ist.

[1]) Nitzsch, Stud. u. Krit. 1841. S. 334. sagt: „Die kirchliche Formel hat offenbar (?) sich bloß und ausschließlich an die biblische Darstellung der Trinität gehalten, welche die geschichtlich ausgebildetste ist und dem Glaubensleben zunächst liegt: Vater, Sohn, hl. Geist, sie hat actus ad intra aufgestellt, die es an sich nicht sind." Wenn aber Nitzsch die Triaden: Gott der Vater, der Herr, des Herrn Geist u. s. w. auf die ontologische Trinität bezieht, so übersieht er, daß in ihnen überall nur das ökonomische Verhältniß der Trinität zu Tage tritt. Die heil. Schrift unterscheidet niemals zwischen der ontologischen und ökonomischen Trinität, sie kennt diesen Unterschied ebenso wenig, wie, worin Lücke a. a. O. T. 93. Recht zu geben ist, wie den zwischen einem λόγος προφορικός und ενδιάθετος, vgl. Köstlin a. a. O. S. 112. und Dorner Jahrb. f. d. Th. III. 613. Er ist von der dogmatischen Reflexion erfunden, die sich nicht verhehlen konnte, daß der Sohn und der heil. Geist in einer wesentlichen Beziehung zur Welt stehen, sie glaubte aber dieses Verhältniß als ein vorübergehendes und zufälliges betrachten zu müssen, weil sonst der Idee der Welt in Gott (worüber später) die gleiche Ursprünglichkeit und Dignität zukommen würde wie dem Sohne. Da jener Unterschied niemals gemacht wird, so wird die ökonomische Trinität zugleich auch die ontologische sein und umgekehrt.

[2]) a. a. O. II. 123.

lich aber nur Kreatur. Nach unserer Darstellung ist der Sohn, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, seinem Wesen nach nicht geringer als Gott. Ist denn der Mensch geringer als ein Mensch und nicht mehr wirklicher Mensch, sondern nur sogenannter Mensch, weil er, so lange er Sohn ist, in einem gegen seinen Vater untergeordneten Verhältniß steht, und kann dasselbe jemals gelöst werden? Doch da begegnet uns ein neuer Einwand [1]): „Wollte man dennoch von einer Subordination in Bezug auf das causale Princip der Subsistenz reden, insofern ja doch nur der Vater aus und durch sich selbst, der Sohn aus und durch den Vater, der Geist nur aus und durch beide sei, so würde diese Beziehung sich doch insofern wieder aufheben, als ja das Wesen der Gottheit selber von Ewigkeit nur in diesen Dreien besteht, und wenn auch allerdings der Sohn nur Sohn ist durch den Vater, so ist doch auch der Vater nur Vater durch den Sohn und, wie dieß auch in der wesensnothwendigen Hervorbringung des Sohnes enthalten ist, der Vater bedarf zu seiner durch sich selbst seienden Subsistenz als Vater des Sohnes nicht weniger um Vater zu sein, als der Sohn in seiner durch den Vater bedingten Subsistenz als Sohn des Vaters bedarf um Sohn zu sein.“ Diese Argumentation geht von zwei unrichtigen, nicht durch die hl. Schrift zu begründenden Prämissen aus. Die Hervorbringung des Sohnes ist, wie oben nachgewiesen wurde, keine wesensnothwendige, sondern in der absoluten Freiheit der Liebe Gottes begründet. Will man den Sohn eine wesensnothwendige Hervorbringung des Vaters nennen, so ist auch die Schöpfung der Welt eine wesensnothwendige, da nach der hl. Schrift im Rathschlusse Gottes der Sohn als der wesentliche Offenbarer des Vaters von Uran in einer innigen und durchaus unauflöslichen Verbindung mit der Welt steht. Sodann wird übersehen, daß die Apostel, ja der Herr selbst

---

[1]) Philippi a. a. O. und Twesten a. a. O. II. 259.

die erste Hypostase nicht nur seinen Vater, sondern auch seinen Gott nennt, Joh. 17, 3.; 20, 17. Wenn man auch in Bezug auf die erste St. sagen könnte, er nenne als der Fleischgewordene seinen Vater: Gott, so geht dieß doch bei der letzten nicht an. Als der Auferstandene hatte er die Knechtsgestalt abgelegt und war in der Verklärung begriffen. Er wird daher seinen Vater auch seinen Gott nennen, weil er in Wahrheit sein Gott ist. Und aus dem gleichen Grunde sagt der Apostel 2 Kor. 1, 3.: „Gelobt sei der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi," wo Gott eben so wie der Vater sich auf Jesum Christum bezieht [1]). Und wollte man dieß auch hier in Abrede stellen, so könnte doch nicht geleugnet werden, daß der Apostel Eph. 1, 17. den Vater auch den Gott Christi nennt [2]). Er wird der Gott Jesu Christi genannt, weil „aus Gott, durch ihn und zu ihm alle Dinge sind" Röm. 11, 36., wiewohl er sich dadurch von diesem All der Dinge schlechthin unterscheidet, daß er nicht wie es geschaffen, sondern von Gott gezeugt ist. Gott ist daher zugleich auch sein Vater, aber er ist jenes nicht weniger als wie dieses. Aehnlich sagt der Ap. 1 Cor. 8, 6.: „Wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem Alles ist und wir zu ihm, und Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen Alles ist." Er unterscheidet den Einen Gott von dem Sohne, den er in diesem Zusammenhang, absichtlich wie es scheint, nicht Gott, sondern Herrn nennt. Das erhellt auch daraus, weil er ausdrücklich betont, daß aus dem Einen Gott und zu ihm alles, mithin auch der Sohn ist. Der Vater wird mithin Gott als der Urgrund und die Urkausalität wie als das Ziel aller Dinge genannt. In diesem Sinne kann der Ap. Christum nicht Gott nennen. Dagegen bezeichnet er ihn als Herrn, weil durch ihn alles ist, oder, was unmittelbar im Zusammenhang liegt, weil Gott ihn zum Mittler seines Schöpfungsrathschlusses zuvor versehen

[1]) Gegen Kling zu dss. St., vgl. Meyer zu dss. St.
[2]) Harleß zu dss. St.

und ihm zu diesem Zwecke die Macht gegeben hat, das All der Dinge in die geschichtliche Wirklichkeit einzuführen. Gott ist demnach Gott auch in Bezug auf den Sohn, aber der Sohn ist nicht Herr in Beziehung auf Gott, sondern in Beziehung auf das, was durch ihn nach dem Willen seines Vaters geworden ist. Solche Stellen wie Röm. 16, 27.: „Dem allein weisen Gott, ihm sei die Ehre durch Jesum Christum;“ Röm. 15, 5.; 1 Kor. 1, 9.; 15, 57.; 1 Petr. 5, 10. u. s. w. treten durch diese Anerkenntniß in ihr volles Licht.

In der kirchlichen Trinitätslehre sind zwei heterogene Elemente, das biblische und das speculative, zu einer Einheit verbunden, ohne daß beachtet wird, wie sehr sie sich widersprechen und wie nothwendigerweise eines das andere ausschließen muß. Wenn der Vater und der Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater den Sohn zeugt, selber aber ungezeugt ist, der Sohn hingegen gezeugt ist, nicht aber selbst zeugt, so mag diese Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgend etwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältniß der Abhängigkeit andeuten. Kommt dem Vater die Macht zu, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohne wohnt aber eine solche Macht nicht ein und kann auch kein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Vater zu ihm stünde, als Gegengewicht aufgestellt werden, so ist unleugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes und auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte bei dem Zeugenden hat[1]). Dieß ist der unmittelbare Eindruck, den die Bestimmungen der hl. Schrift über das Verhältniß des Sohnes zum Vater machen. *Allein diesem Eindruck darf man sich nach der Kirchenlehre nicht hingeben, noch ihn für den richtigen halten.* Zwar der biblische Ausdruck wird beibehalten, aber man schiebt ihm einen

---

[1]) Schleiermacher, der christliche Glaube, 1831. II. 581.

andern Sinn und Inhalt unter, denn die speculative Theorie kann nicht zugeben, daß der Sohn in diesem Abhängigkeitsverhältniß stehe. So wird denn die Schriftlehre von der Speculation gemeistert und der Name der Zeugung zwar beibehalten, der Begriff selbst aber aufgehoben. Die Kirchenlehre kann, wenn sie ehrlich sein will, eine Zeugung des Sohnes vom Vater nicht anerkennen, sie muß vielmehr behaupten, daß die drei Hypostasen gleich ursprünglich und gleich ewig sind [1]). Sie steht mithin im schärfsten Widerspruch gegen die Schriftlehre und opfert die letztere ihrem speculativen Interesse.

Es ist eine merkwürdige Thatsache, die nicht wenig für die Wahrheit des Subordinatianismus spricht, daß die Vertheidiger der Kirchenlehre ihn zwar bekämpfen, dennoch aber nicht über ihn hinauskommen können. Es ist eine ganz richtige Bemerkung Beck's [2]): „Im Allgemeinen ist zu sagen, daß für das Bewußtsein der alten Kirche die Einheit Gottes in dem auch über die großen Synoden hinaus noch fortwirkenden Subordinatianismus lag, denn immer wieder fiel unwillkührlich der Schwerpunkt des göttlichen Wesens in den Vater. Von dem Augenblick an, wo die letzten Spuren dieses Subordinatianismus verdrängt wurden, begann auch die Wendung von Nicänum hinüber zum Modalismus, und unverkennbar ist der Anfänger der Wendung Augustin, der wieder durchaus das Interesse der Hervorhebung der Einheit vertritt, und deßhalb bereits an dem Ausdruck Personen Anstoß nimmt." Auch Philippi kann sich seiner nicht erwehren; er ist eben schriftgemäß, und darum drängt er sich in jede noch irgendwie auf dem Grunde der heil. Schrift ruhende Trinitätslehre wieder hinein. So unterscheidet Philippi [3]) „den versöhnten, den versöhnenden

---

[1]) Vgl. Philippi a. a. O. II. 120.: „Mit und aus dem Ineinandersein folgt auch das ursprüngliche und fortwährende Aus- und Durcheinandersein der Drei.

[2]) a. a. O. S. 419.

[3]) Vgl. auch Twesten a. a. O. II. 271.

und den die Versöhnung aneignenden Gott. Gott selbst wohnt in uns und zeugt in uns von dem Versöhnergott außer uns (dem Sohne Gottes), durch welchen der Richtergott gegen uns — zum Vatergott in uns umgewandelt wird." Die hl. Schrift sagt nirgends, daß wir mit dem Sohne Gottes oder mit dem hl. Geiste versöhnt werden, was nothwendig der Fall sein müßte, wenn die drei Personen in dem Sinne in einander wären oder sich gegenseitig durchdrängen, wie unser scharfsinniger Dogmatiker behauptet. Dagegen müssen wir Gotte versöhnt werden, weil er im absoluten Sinn der Urgrund alles Seins und Lebens, die Urquelle der Liebe und Heiligkeit ist. Wenn die Kirchenlehre Recht hätte, dann könnte uns der Sohn Gottes nicht versöhnen, vielmehr müßten wir ihm versöhnt werden, aber durch wen? — Die Konsequenz der Kirchenlehre macht eine Versöhnung unmöglich. Wenn nun der Vater den Sohn sendet, wenn der Sohn die Versöhnung mit Gott stiftet und der hl. Geist die Früchte derselben uns aneignet, so setzt dieß eine Dependenz vom Vater, und wenn sie selber nicht versöhnt werden müssen, so setzt dieß ein durchaus inniges und ursprüngliches Verhältniß zur Welt voraus, das nur in der Mittlerstellung des Sohnes begründet sein kann. Auch hier sehen wir, daß das trinitarische Verhältniß in der Wirklichkeit ein anderes ist, als wie es die Kirchenlehre construirt. So bezeichnet die hl. Schrift den Sohn und den hl. Geist niemals als Richtergott, wenn jenem auch alles Gericht übergeben ist, um es nach dem Willen seines Vaters entsprechend seiner absoluten Mittlerstellung auszuüben — und noch viel weniger als Vatergott, vielmehr bleibt der Sohn stets der Sohn und unser erstgeborner Bruder. Wir sehen mithin, wie richtig der Sohn sein Verhältniß zum Vater bestimmt, wenn er bezeugt: „Der Vater ist größer als ich." Alles — die ganze Fülle der Gottheit — theilt er dem Sohne mit, nur seine Vaterschaft kann er ihm nicht mittheilen; er kann ihn nicht zum Vater machen. Diese Vaterstellung,

welche ein ewiges Prärogativ Gottes ist und bleibt, hebt die Kirchenlehre durch ihre Annahme von dem Ineinandersein oder von der gegenseitigen Durchdringung der drei Hypostasen völlig auf; sie hat im Grund keinen Vatergott, nominell wohl, aber nicht in der Wirklichkeit. Und dann fragt es sich, ob nicht durch dieses Ineinander das selbstständige Insichsein der Hypostasen gefährdet wird? Wir wenigstens sehen nicht ab, wie es bei dieser Lehre festgehalten werden kann, wenn man nicht dem Sohn und dem hl. Geist in den Momenten des Gezeugt- und Gehauchtwerdens selber unmittelbar ein aktives Verhalten zuschreibt. Allein müßte man nicht in diesem Fall den Sohn und den hl. Geist schon vor ihrer Zeugung und Hauchung als selbstständige Personen voraussetzen und würde man damit nicht die Schriftlehre vom Vatergott schlechthin aufheben?

So viel ist klar: die kirchliche Lehre von der Trinität bedarf einer gründlichen Revision — nach der hl. Schrift und sie wird zur Anerkennung des Subordinatianismus führen, dem sie ohnehin nicht ausweichen kann. Der Sohn und der heil. Geist sind gleichen Wesens mit dem Vater, aber dieses Wesen ist ihre Voraussetzung, welche sie sich persönlich zu vermitteln haben. In dieser metaphysischen Wesensgleichheit ist die unmittelbare Einheit des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes begründet, in der persönlichen Vermittlung wird sie zur selbstbewußten Hingabe an den Vater, zur heiligen Liebe verklärt. Dieses Einssein ist mithin ein schlechthin persönliches, wie ein absolut ethisches. Es ist der Wille des Vaters, dem sich der Sohn im klaren seligen Bewußtsein seines Verhältnisses zu demselben in völligster Freiheit unterordnet. Wir halten daher mit der Kirche dem Sabellianismus gegenüber an dem realen Unterschiede, — dem Arianismus gegenüber an der Wesensgleichheit und an der realen Einheit des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes fest.

Wir berühren in Kürze nur noch einige Einwendungen, welche gegen unsere Darstellung der Trinitätslehre erhoben

werden. Der ehrwürdige Nitzsch[1]) legt einen besondern Werth auf die speculative oder kirchliche Construction derselben, „weil der abstrakte Gedanke des einigen Urwesens immer wieder mit der Natur des Weltalls concretisirt werden müsse.“ Es ist nun allerdings richtig, „daß nur der sich in sich bewegende Gottesbegriff der Idee die Schmach erspart, das Naturleben an sich ziehen und erborgen zu müssen.“ Allein Nitzsch geht von der in der neuern Zeit in der Theologie noch nicht ganz überwundenen Ansicht aus, daß die Annahme einer Unterscheidung in Gott selbst nicht zulässig sei. Dieser Gottesbegriff ist, wie Dorner[2]) gründlich nachweist, unrichtig. Gott ist absolute Persönlichkeit und unterscheidet sich mithin in sich selbst. Der Begriff der Persönlichkeit fordert diese Unterscheidung, wie die Beziehung der beiden Seiten auf einander. Eben darum, weil sich Gott sein Wesen absolut vermittelt und als solcher seiner selbst vollkommen mächtig ist, ist er der Allgewaltige, der allein Weise, der allein Selige. So ist Gott in sich selbst der Allgenugsame, und bedarf keiner Welt, um absolutes Genüge zu haben. Gerade der wahre Begriff der Persönlichkeit Gottes ist die vollkommenste Widerlegung jeder Form des Pantheismus, auch des Semipantheismus, welcher zwar die Persönlichkeit Gottes anerkennt, aber dennoch die Welt zum Wesen Gottes rechnet. Die Schöpfung der Welt ist für Gott nicht wesensnothwendig, sondern in seiner freien Liebe gegründet. Gott ist die Liebe[3]), und darum will er nach

---

[1]) a. a. O. S. 338.

[2]) Jahrb. f. deut. Theol. II. 450 ff. Eine genauere Erörterung des Gottesbegriffs in seinem Verhältniß zur Schöpfung mit Beziehung auf A. Günther, J. H. Fichte, Dorner, Delitzsch u. A. müssen wir uns hier versagen.

[3]) Nitzsch a. a. O. S. 337. bemerkt gut: „Die Schrift sagt nicht Gott ist die Macht, sondern er ist allmächtig, sie sagt auch nicht er ist liebreich, liebevoll, sondern er ist die Liebe.“ Wenn er aber hinzufügt: „So habe ich einen positiven Grund das göttliche Wesen oder das gött-

seinem freien Wohlgefallen, daß auch andere persönliche Wesen in verschiedenen Stufen und Graden an seiner Seligkeit und Herrlichkeit theilnehmen. Wenn man darum von einer ethischen Nothwendigkeit der Liebe spricht, so sollte man nie vergessen, daß eben die Liebe die absolute Freiheit ist. Die wahre Liebe macht uns frei von uns selbst; die höchste That derselben ist das Opfer unserer selbst, Joh. 15, 13.; Matth. 10, 37. Solche Aussagen, wie: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab," Joh. 3, 16.; Röm. 5, 8.; 8, 32.; 1 Joh. 4, 9. 10.: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber," sind Zeugnisse der absoluten, in der absoluten Freiheit ruhenden Liebe, welche uns auch die Schöpfung selbst als einen Akt derselben erkennen und begreifen lehrt. Wenn Gott in diesem Sinn die Liebe ist, so kann die Idee der Welt nicht eine zufällige sein, sie ist mit seiner Liebe gegeben, und darum führt auch die hl. Schrift die Schöpfung der Welt auf einen vorweltlichen Rathschluß zurück. Wie Gott von Ewigkeit die Liebe ist, so ist auch der Rathschluß der Schöpfung ein ewiger, nur nicht in dem Sinne, als ob er neben der Liebe im Bewußtsein Gottes wäre, sondern er ist von Ewigkeit aus ihr geboren. Der Schöpfungsrathschluß verdankt sein Bestehen wie seine Form und seinen Inhalt dem Wohlgefallen der göttlichen Liebe. Damit behaupten wir nicht eine Ewigkeit der Welt, wir weisen sie vielmehr ab. Der Schöpfungsrathschluß ist in der Zeit verwirklicht worden. Gott hat sich in unbegreiflicher Liebe in der Schöpfung in eine geschichtliche, zeiträumliche Entwicklung begeben, nicht an sich, denn er bleibt ewig über der Welt erhaben in seinem ewigen Lichte wohnend, wohl aber hinsichtlich seines Bewußtseins von der Welt und hinsichtlich seiner Liebe, mit welcher er die Welt trägt und ihre Geschichte durchwaltet. Er ist

liche Leben die Liebe zu nennen," so können wir nicht beistimmen. Die Liebe ist nichts substantielles, sondern etwas persönliches; sie ist das fortdauernde, absolute, ethische Thun Gottes. In der Liebe culminirt die Persönlichkeit.

der König der Aeonen, der Welten und der Zeiten, und steht als solcher in Beziehung zu ihnen.

Gegründeter dagegen scheint folgende, in verschiedenen Formen wiederkehrende Einwendung gegen unsere Darstellung der Trinitätslehre zu sein: Wenn der Vater den Sohn bloß erzeugt habe, um durch ihn die Schöpfung hervorzubringen, so hätte Gott keinen andern Willen und Gedanken als bloß den der Schöpfung, und wäre mithin ganz in den Gedanken der Kreatur absorbirt, ohne für sich selber etwas zu sein, welches aber der Idee der unendlichen Vollkommenheit gänzlich widersprechen würde; allein auch sie beruht auf einem Mißverständniß und auf einer Verkennung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Wenn die hl. Schrift sagt, daß Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit an den Werken der Welt ersehen werde, so ist dieß nur möglich, wenn diese Werke eine schöpferische Offenbarung des unsichtbaren Wesens Gottes sind. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Offenbarung Gottes überhaupt. Gott offenbart sich, heißt nicht: Gott setzt willkührliche Gedanken, welche er in seiner Weisheit concipirt, sondern er offenbart *sich selbst*, er setzt seine Wesensgedanken, indem er schafft. Auch offenbart er sich nicht theilweise, so daß er das Werthvollste zurückbehielte, sondern er offenbart sich in der Fülle seines Wesens und seiner Persönlichkeit. Ist Gott die Liebe, so kann er nichts für sich behalten; die Liebe kennt keinen Neid und markter nicht; sie thut sich nur dann Genüge, wenn sie sich völlig und ohne allen Rückhalt erschließt. Will Gott Ebenbilder seiner selbst, so wird er auch wollen, daß sie, wiewohl in individueller Form, die Fülle seines Wesens abspiegeln, *er wird sich ihnen zu schauen geben, wie er ist* (1 Joh. 3, 2.). Wir sehen, wenn Gott sich offenbaren will, so kann er gar nichts anderes als *sich selbst* offenbaren. Dennoch ist er darum nicht in den Gedanken der Kreatur absorbirt, ohne für sich selber etwas zu sein. Der Gedanke derselben ist in Gottes Selbstbewußt-

sein gar nicht als der erste gesetzt, sondern schlechthin abhängig von seiner Liebe, mithin ein secundärer.

Gott, haben wir oben gesagt, unterscheidet sich als persönlicher in sich selbst von sich selbst. Das, was er von sich unterscheidet, ist sein Wesen, das Objekt seines Selbstbewußtseins. Indem er diese Unterscheidung und die Beziehung beider Seiten erkennend und wollend absolut vollzieht, ist er der seiner schlechthin Mächtige. Das Wesen, das er in dieser Unterscheidung als das frei gewollte, mithin als das Wesen seiner Persönlichkeit setzt, ist das absolut Gute, welches durch diese freie Selbstbestimmung zum ethisch Guten, zur Liebe wird [1]). In der Liebe ist Gott schlechthin vollendete Persönlichkeit. In diesem Proceß der Persönlichkeit hat der Weltgedanke noch keine Stätte. Gott ist in der Liebe absolut auf sich selbst, auf sein Wesen und Leben bezogen, allein der Weltgedanke bricht sofort hervor, sowie sich Gott als persönliche Liebe setzt. Die Liebe will nicht allein sein; es ist der Liebe Wesen, sich mitzutheilen. Aber darum ist der Weltgedanke nicht ein nothwendiger, da die Liebe, aus welcher er geboren ist, als der höchste Akt der persönlichen Selbstbestimmung, zugleich der höchste Akt der Freiheit ist. Wenn Gott nicht der absolut freie wäre, so würde er auch nicht die Liebe sein. Diese freie Liebe Gottes zu sich selbst, in welcher er der ethisch Gute oder der Heilige und darum auch der Selige ist, ist der Möglichkeitsgrund der Welt. Die Schöpfung der

---

[1]) Dorner, Jahrb. f. d. Th. 1858. S. 629: „So gewiß es ohne die Voraussetzung des ethisch Nothwendigen in Gott gar nicht zum Ethischen käme, so gewiß will Gott als Ethischer, sich selbst nicht bloß ein Gegebener sein, nämlich das in sich nothwendige Gute, er will vielmehr auch der seine Liebe ewig lebendig Setzende sein und deßhalb will er ebenso ewig, als er das ethisch nothwendige Sein ist, auch das Princip des ethisch Freien in sich selber als des Werkzeuges für seine ewige Selbstverwirklichung zur absoluten, ethischen Persönlichkeit, denn ohne Freiheit ist keine Liebe." Seine Construction der Trinitätslehre können wir uns nicht aneignen.

Welt ist die freie Bethätigung seiner seligen Liebe [1]).

Mit dem Gedanken der Welt ist zugleich auch der Inhalt derselben gegeben. Da Gott absolute Totalität ist, so kann er ihn nicht von Außen nehmen, denn ein solches Außen ist für Gott gar nicht vorhanden. Der Inhalt des Weltgedankens kann mithin nur aus seinem eigenen Wesen entnommen sein. Indem Gott den Rathschluß der Schöpfung faßt, entschließt er sich, sich selbst, sein unsichtbares Wesen, aber nicht nur dieses, sondern auch sein persönliches Leben zu offenbaren. Beides ist aber in der Idee Gottes auf's engste verbunden; es ist ein und derselbe Schöpfungsgedanke Gottes, der beides umfaßt, weil der göttliche Rathschluß nur in den persönlichen Wesen zu seiner vollkommenen Entfaltung kommt. Das persönliche Wesen, näher der Mensch als das Ebenbild Gottes, ist Zweck und Ziel des göttlichen Rathschlusses. Da aber Gott nicht unmittelbar in die Erscheinung treten kann und da die Schöpfung eines sichtbaren Hauptes bedarf, durch welches er sich in der ganzen Fülle seines Wesens und seiner Persönlichkeit offenbart und in dem sie zusammengefaßt ist, so ist in der Idee des göttlichen Rathschlusses auch das absolute Ebenbild des unsichtbaren Gottes als der Erstgeborne aller Kreatur mitgesetzt. Gott hat Christum zuvor erkannt vor Grundlegung der Welt als den Träger des Schöpfungsorganismus, und mit ihm zugleich diejenigen erwählt [2]), die sich erwählen lassen, daß sie

---

[1]) Dorner a. a. O. S. 591.: „Das Sichselbstwissen und Wollen Gottes ist das logische Prius des Zweiten, daß er sich als Weltursache weiß und will".

[2]) J. P. Lange a. a. O. II. 224.: „Man hat die Folgerung, daß aus dem Begriff der Liebe Gottes die (ethische) Nothwendigkeit der Welt hervorgehe, dadurch abzuschneiden gesucht, daß man bemerkte: die ewige Liebe Gottes bezieht sich zunächst auf den ewigen Sohn. Die Unterscheidung zwischen der Liebe Gottes zu dem Sohne und seiner Liebe zur Welt ist wohl berechtigt. Allein damit ist doch die bloße Historicität der Welt nicht entschieden, denn Gott liebt die Welt und hat die Welt ge-

seien heilig und unsträflich vor ihm. Mit der Idee der Schöpfung der Welt trat zugleich auch der ganze geschichtliche Verlauf, wie er durch den Abfall Satans und die Sünde des Menschen bedingt ist, vor das Bewußtsein Gottes. Dennoch will Gott, was er sich in seiner Liebe vorgenommen, zu seinem Ziele führen. Er hätte im Blick auf diejenigen, welche verloren gehen, die Welt unerschaffen lassen können, aber dann würde er ewig in einsamer Firnenhöhe geblieben sein, ohne persönliche Wesen, welche in dankbarer Liebe sich des Mitgenusses seiner Seligkeit freuen. Um ihretwillen hat sich Gott in selbstverleugnender Liebe zur Schöpfung der Welt herabgelassen und sein absolutes Ebenbild zum Lamme, zum Träger des Erlösungsrathschlusses zuvorversehen. Wir sehen, warum es nothwendig war, wenn Gott eine Welt in's Dasein rufen wollte, daß er den Sohn seiner Liebe als das Ebenbild seines Wesens zeugte, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt. In dieser Fülle, die sich der Sohn erkennend und wollend zum persönlichen Besitz zu vermitteln hat, ist, wie in Gott, das Wesen mitgesetzt, welches Gott in der Herrlichkeit hervorbringt. Wir sehen aber aus dem gleichen Grunde, warum aus dem Vater auch die Herrlichkeit als der Abglanz seiner Herrlichkeit hervorgehen mußte. Diejenigen, welche verordnet sind, daß sie gleich sein sollen dem Ebenbild seines Sohnes, sind auch berufen da zu sein, wo er ist, und die Herrlichkeit zu schauen, die ihm sein Vater gegeben hat. Das Geistwesen ihrer Persönlichkeit wird mithin in dieser Herrlichkeit von Gott gewirkt sein.

---

liebt, also daß er ihr seinen eingebornen Sohn gab. Will man nun etwa behaupten, Gott habe einmal in einer gewissen Zeit angefangen, die Welt zu lieben? Damit würde man den Begriff der Veränderung in das Wesen Gottes verlegen. Hat aber Gott die Welt geliebt von Ewigkeit, wie er von Ewigkeit die Gläubigen erwählt hat, so wird die Welt zu einer ewigen Forderung seiner Liebe."

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, so werden wir mit vollem Rechte sagen können: Gott hat ursprünglich keinen andern Willen und Gedanken als sich selbst, allein weil er die Liebe ist, so will er sich auch in der Fülle dieser Liebe offenbaren. In ihr vermittelt er sich mithin ewig den Gedanken der Welt. Er ist so nicht in den Gedanken der Welt absorbirt, sondern dieser ist ein Erzeugniß seiner freien Liebe. Weil Gott absolutes Fürsichsein, absolut seiner selbst mächtige Persönlichkeit ist, kann er den Rathschluß der Welt fassen und ausführen, ohne sich an die Welt zu verlieren, ähnlich wie ein Künstler ein Werk in sich concipirt und es zur Darstellung bringt, ohne in demselben aufzugehen. Sie ist in ihrer Totalität das geschöpfliche Abbild seines persönlichen Wesens und Lebens, er selbst aber steht hocherhaben über derselben, in seinem eigenen Lichte wesend und lebend. Es ist daher nicht richtig, wenn Thomasius sagt: „Die trinitarische Theorie, welche den Sohn als den gottinnerlichen Weltgedanken, als die himmlische Ideenwelt faßt, müssen wir schon deßhalb abweisen, weil sie die Weltidee zu einem wesentlichen Moment des Selbstbewußtseins macht, von wo aus dann der Uebergang zum Pantheismus nahe liegt.“ Die Weltidee, welche allerdings auch den Erstgebornen aller Kreatur einschließt, ist (vgl. Eph. 1, 4.) ein frei gesetztes und insofern auch ein wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseins. Ist sie kein Erzeugniß der persönlichen Liebe Gottes und frei von ihm gesetzt, so ist sie schlechthin zufällig. Nicht in der Freiheit Gottes, sondern in der Willkühr hätte sie ihren Grund und ihre Voraussetzung, auch würde man eine Veränderung in Gott setzen und dem Gottesbegriff nicht gerecht werden, wenn man den Weltgedanken nicht aus seiner persönlichen Liebe ableiten wollte. Und was endlich den Vorwurf des Pantheismus betrifft, so wird der letztere durch unsere Darstellung geradezu völlig überwunden. Gott ist und bleibt ewig unvermengt und unvermischt mit der Welt, wenn gleich sie ein geschöpfliches Abbild seines persönlichen Lebens und Wesens ist.

Es bleibt uns nur noch übrig, das Verhältniß des Erstgebornen zur Weltidee etwas näher zu bestimmen. Der Weltgedanke Gottes umfaßt beides, den Sohn wie das All der Dinge. Gottes Liebe kann nur in einem persönlichen Wesen ruhen, das ihm wesensgleich und doch wieder von ihm unterschieden ist. Wollte nun aber Gott nur darum einem solchen Wesen das Dasein geben, um einen Gegenstand seiner Liebe zu haben, so würde der Sohn nur um seiner selbst willen gezeugt sein. Gott kann es jedoch um seiner neidlosen, mittheilsamen Liebe willen nicht genügen nur ein persönliches Wesen an dem Mitgenuß seiner Seligkeit theilnehmen zu lassen. Darum ist mit dem Sohne auch der Weltgedanke gesetzt und indem er ihn zeugt, will er auch den Rathschluß der Schöpfung der Welt verwirklichen. So hat Gott an dem Sohne, welcher der Träger des Schöpfungs-, wie des Erlösungsrathschlusses ist, eine absolut werthvolle Person, und es läßt sich begreifen, warum er vom Himmel herab bezeugt: „Dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Es ist keine pathologische, sondern eine ethische Liebe des Vaters, die sich in diesen Worten offenbart. Die im völligsten, selbstverleugnendsten Gehorsam sich bezeugende Liebe des Sohnes zum Vater ist das vollkommene Gegenbild seiner in ihrer Herablassung bis zur Schöpfung einer Sündewelt, in welcher sich nur Wenige retten lassen, unbegreiflichen Liebe. Wie jedoch der Rathschluß der Schöpfung im oben dargelegten Sinne zwar von Gott persönlich, aber nicht ohne die Idee des Sohnes, sondern vielmehr in ihr gefaßt ist, wie mithin die Idee des Sohnes auch die Idee der Welt umfaßt, — denn er hat uns in demselbigen erwählet, ehe der Weltgrund gelegt wird — so geht auch der Sohn der Welt schlechthin voran. In dem Sohn seiner Liebe ist das All der Dinge geschaffen, — ob nun dieß aber geschah, indem der Sohn aus dem Vater ausging, oder ob die Schöpfung in dem Ausgegangenen stattfand, wer möchte dieß entscheiden? Für beides sprechen Gründe; für jene Annahme, daß die Idee der Welt im Sohne verwirk-

licht werden sollte und jene nicht ohne die Idee des Sohnes gefaßt worden ist; für diese, daß diese uranfängliche Schöpfung im Sohne für ihn auch die Nothwendigkeit enthalten würde, sie zu verwirklichen und mithin auch die Erlösung durch seine Erniedrigung bis zum Kreuze zu übernehmen. Eine solche Nöthigung scheint nun aber die Idee der Erlösung nicht zuzulassen, die nur dann einen vollkommenen Werth besitzt, wenn sie in der völligsten Freiheit begründet ist. Beide Annahmen lassen sich jedoch auch vereinigen. Obgleich uranfänglich im Sohne Gottes das All der Dinge gesetzt ist, so hätte er dennoch, wie in den Tagen seines Fleisches, wie z. B. in Gethsemane, die Ausführung des göttlichen Rathschlusses ablehnen können. Allein er that es nicht, weil er in der Liebe seines Vaters ebenbürtiger Sohn ist, und als solcher bot er sich uranfänglich als opferbereitwilliges Lamm dar.

Die Kirche lehrt nach dem Vorgange des Origenes eine ewige Zeugung. Sie wurde zu dieser Annahme durch ihre speculative Trinitätslehre genöthigt, und glaubte nur auf diesem Wege die Lehre des Arius widerlegen zu können. Wir können ihrer, die ohnehin keinen Schriftgrund für sich hat, entbehren [1]). Der Sohn Gottes ist kein Geschöpf, auch wenn eine ewige Zeugung nicht stattgefunden hat. Wenn unter derselben verstanden wird, daß der Sohn vor Grundlegung der Welt aus dem Vater ausgegangen ist, so stimmen wir vollkommen bei, wenn aber durch das Prädicat „ewig" der Begriff der Zeugung als eines väterlichen, selbstbewußten, freien Aktes verneint werden, oder wenn ewig be-

---

[1]) Dorner, Jahrb. für d. Th. 1857. S. 450. betrachtet freilich die vororigenistische Vorstellung (Justin, Hippolyt, Tertullian u. A.) von einer Zeugung des Sohnes, die einmal stattgefunden habe, nachher aber als abgeschlossenes Faktum bestehe, als eine heidnische Verunstaltung, welche die kirchliche Entwicklung Schritt für Schritt zurückgedrängt habe. Wir bedauern, daß für diese Behauptung der biblische Beweis fehlt.

deuten soll, daß der Sohn seiner persönlichen Existenz nach **gleich** ewig wie der Vater, oder daß seine Zeugung nicht bloß eine anfangslose, sondern auch eine endlose [1]) ist, so müssen wir widersprechen. Der Sohn hat keinen Ursprung wie das Geschöpf, seine immanente Voraussetzung ist der Vater. In diesem Sinne ist er ewig, allein er weiß sich von dem Vater ausgegangen, er weiß, daß nach dessen Wohlgefallen die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt, er weiß, daß ihm der Vater gegeben hat das Leben in ihm selber zu haben, wie es der Vater besitzt, aber damit bezeugt er auch, daß er einen Anfang hat, keinen Anfang zwar in Gottes Selbstbewußtsein, wohl aber einen Anfang für sein persönliches Sein. Wenn mit dem biblischen Begriff der Zeugung Ernst gemacht wird, so läßt sich das nicht in Ab-

---

[1]) Gegen Geß a. a. O. S. 194. Die Annahme einer endlosen Zeugung hat die hl. Schrift, hat die Aussage des Herrn selbst wider sich. Wie der Vater das Leben in sich selber hat, so hat er auch dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selber. So wenig eine Vermehrung des Wesens Gottes möglich ist, so wenig kann auch eine Vermehrung des Wesens und Lebens des Sohnes stattfinden. Die Zeugung ist ein abgeschlossener Akt und muß es sein. Sie wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Wesen, ein anderes von sich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als wirklich, wohl aber in die Nothwendigkeit setzt, sich selbst (proprio actu) zu verwirklichen (vgl. Schelling a. a. O. III. 324.). — Im Sohne wohnt uranfänglich die ganze Fülle der Gottheit. Eine endlose Zeugung müßte, da sie doch nicht ohne ein Product sein kann, stets Neues im Sohne setzen, allein wie könnte doch zu der ganzen Fülle der Gottheit stets und endlos Neues hinzukommen? Sie verstößt endlich gegen den Begriff der Persönlichkeit. Eine endlose Zeugung würde eine endlose Verwirklichung der Persönlichkeit des Sohnes Gottes zur Folge haben, d. h. der Sohn Gottes wäre fortwährend in der Arbeit der Selbstvermittlung begriffen; er würde niemals in sich vollendete Persönlichkeit sein. Geß verwechselt die metaphysische Zeugung mit der ethischen Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne, welche wir als ein ewiges, seliges Wechselspiel heiliger Liebe betrachten können. Die Gründe, welche er für die endlose Zeugung anführt, lassen sich leicht widerlegen.

rede stellen. Die Kirche bestreitet denselben, weil mit ihm auch der Subordinatianismus gegeben ist, allein er liegt überhaupt im Begriff der Zeugung, und kann auch durch die Annahme einer ewigen Zeugung nicht entfernt werden. Eine ewige Zeugung, eine dogmatische Formel, welche die heil. Schrift nicht kennt, ist ein Widerspruch in sich selbst, denn es gibt keine Zeugung, die nicht ein relatives Nichtsein voraussetzt. Ewig ist nur ein Sein ohne vorangegangenes Nichtsein. Unsere Darlegung hat noch eine Stütze an Ps. 2, 7.; Hebr. 1, 5.; 5, 5.: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget." Dieses Heute darf weder auf die Zeugung durch den hl. Geist im Schooße der Maria [1]), noch auf die Zeit der Auferweckung Christi [2]), noch auf die Ewigkeit [3]), sondern allein auf den Aeon bezogen werden, welcher mit der Verwirklichung des Rathschlusses Gottes begonnen hat.

Die Zeugung [4]) des Sohnes fällt zusammen mit seiner Einsetzung zum Erben, mit der Uebergabe aller Macht und Herrschaft. Mit dieser Erklärung steht Hebr. 7, 3.: „er hat weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens," nicht im Widerspruch. Will man diese Aussage wörtlich auf den Sohn anwenden, so müßte man dieß auch mit den unmittel-

---

[1]) Gegen Hofmann a. a. O. I. 113.

[2]) Gegen Delitzsch zu Hebr. 1, 5.

[3]) Gegen Bleek, Lünemann z. d. St. und Riehm a. a. O. S. 288.

[4]) Matth. 1, 20. gehört gar nicht hieher, von einem Heute der Zeugung ist daselbst nicht die Rede. In einem beschränkteren Sinn kann von der Auferweckung des Herrn gesagt werden: heute habe ich dich gezeuget Apg. 13, 35., weil er durch dieselbe erwiesen ist als der Sohn und neu eingesetzt zum König des Reiches Gottes. Vgl. v. Meyer, christl. Glaubenslehre, S. 83. Stier, Reden der Ap. 1829. I. 368 ff. und daselbst die Worte: „Zeugen ist ein Anfangsbegriff und erfordert also ein Heute; in der anfangslosen Ewigkeit aber ist weder Heute noch Morgen. Die Bibel führt uns nicht höher in das Geheimniß zurück als bis zu dem Worte: „Im Anfang war das Wort bei Gott und Gott."

bar vorhergehenden thun, nach welchen Melchisedek ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister war. Daraus ergibt sich, daß beide Aussagen nur in einem beschränkten Sinne gemeint sind." Mit dem Ausdruck: „Priester nach der Weise Mechisedecks," sagt Riehm [1]): „ist ein Priester gemeint, dessen Priesterthum ganz unabhängig davon ist, wer sein Vater, wer seine Mutter, und aus welchem Geschlecht er ist. Fleischliche Abstammung von Aaron oder Levi oder überhaupt aus der theocratischen Geschlechtsreihe kommt bei ihm gar nicht in Betracht; sein Priesterthum ist durch keine solche äußerliche Bestimmungen bedingt und beschränkt; es muß ihm also allein vermöge der seiner Person eignenden, innerlichen Befähigung zukommen. Sodann ist ein Priester gemeint, dessen Leben kein menschlich beschränktes ist, keinen zeitlichen Anfang und kein zeitliches Ende hat." Weiter führt die Stelle nicht, wenn daher Riehm noch hinzufügt, „sondern ewig ist," so liegt das nicht im Texte. Er hat keinen zeitlichen Anfang, sondern einen vor dem Anfang Joh. 1, 1. liegenden, denn er ist der Ausglanz der Herrlichkeit Gottes. Die Ewigkeit im absoluten Sinne kann der Vater dem Sohne als solchem so wenig mittheilen, als die Eigenschaft Vater zu sein. Gott ist und bleibt allein der König der Weltzeiten, der Ewigkeit 1 Tim. 1, 17.; Röm. 16, 26. Ueber dieses Verhältniß des Sohnes zum Vater geht die hl. Schrift nirgends hinaus.

Zu dem gleichen Ergebniß führen uns auch die später genauer zu betrachtenden Worte 1 Petr. 1, 20.: „welcher zuvor erkannt ist vor Grundlegung der Welt." In diesem Zuvorerkennen liegt einerseits, daß der Sohn — auch vor dem Selbstbewußtsein Gottes — noch nicht persönlich existirte, sodann daß er von Gott — denn dieses Erkennen ist ein wirksames, ein Product setzendes — zu dem Endzwecke gezeugt worden ist, um den Rathschluß der göttlichen Liebe

---

[1]) a. a. O. S. 451.

auszuführen. Dieses Zuvorerkennen bezieht sich nicht unmittelbar auf seine Offenbarung zu den letzten Zeiten, sondern auf seine ganze Person, von welcher das Mittleramt, das ihm uranfänglich als dem Erstgebornen aller Kreatur übertragen ist, gar nicht getrennt werden kann, das aber in der Thatsache der Erlösung gipfelt. Sie ist die höchste That der göttlichen Liebe, der Mittelpunkt des göttlichen Rathschlusses.

Wenn wir nun auch nach der Schrift genöthigt sind, einen Anfang des Sohnes Gottes anzuerkennen, so sind wir dennoch weit davon entfernt, denselben als einen empirisch zeitlichen zu fassen. Gott ist die Liebe und faßt daher auch von Ewigkeit den Rathschluß der Schöpfung und der Erlösung, welchen er aber nur in und durch den Sohn ausführen will und kann. In der persönlichen Liebe zu sich selbst erblickt er auch zugleich den Möglichkeitsgrund der Welt in dem Sohne seiner Liebe und läßt ihn von sich ausgehen als den Erstgebornen aller Kreatur. Die göttliche Liebe deliberirt nicht, sie zögert nicht; in der Sphäre des absolut persönlichen Lebens ist die Liebe ein Erkennen seiner selbst und das Erkennen die neidlose, mittheilsame und darum nach beiden Seiten hin, nach der Seite des persönlichen Lebens wie nach der Seite der Schöpfung hin, ewige selige Liebe. Das Erkennen ihrer selbst, das Durchschauen ihres eigenen Lebensgrundes, in welchem die Liebe urständet, ruft auch zugleich den Vorsatz der Zeugung des Sohnes hervor. Sie fällt mithin in den Moment der Selbstverwirklichung Gottes, denn Gottes Liebe zu sich selbst und seine Liebe zu seinem Sohne, in und durch welchen er seinen Rathschluß verwirklicht, lassen sich nicht auseinander reißen, wenn auch jene das logische Prius ist und bleibt. Indem Gott sich erkennend und wollend als die persönliche Liebe setzt, faßt er also auch zugleich den Rathschluß der Erlösung und zeugt den Sohn [1]). Nur ein Bedenken scheint von unserem Stand-

[1]) Wir stimmen daher mit dem Nicänischen Symbolum vollkom-

punkte aus nicht entfernt werden zu können. Ist nämlich der Sohn gezeugt, wenn auch in der Ewigkeit, so scheint er, weil er einen Anfang hat, nicht schlechthin zeitlos oder über der Zeit erhaben zu sein. Ja man könnte sagen: was einen Anfang hat, ist eben dadurch in die Veränderung gestellt und wird ein Ende nehmen. Allein das ist eben der Irrthum, daß man nicht zwischen der Zeitlosigkeit und der Zeitfreiheit, und zwischen dem absoluten Thun Gottes und seinem relativen unterscheidet. Die Zeugung des Sohnes fällt unter den Begriff des absoluten Thuns, die Schöpfung der Welt unter den des relativen. In jenem setzt Gott sich selbst in dem Sohne seiner Liebe in der absoluten Fülle seines Wesens; in dieser verwirklicht er schöpferisch seine Wesensgedanken in Beziehung auf den Sohn, damit sie durch ihn geschaffen werden und in ihm ihr Ziel erreichen. Da dieß nur durch die freie Selbstbestimmung der persönlichen Wesen geschehen kann, so ist mit der Schöpfung auch die abstrakte Möglichkeit der Sünde, mit beiden, wenn auch in verschiedener Beziehung, die Veränderung gesetzt. Die Veränderlichkeit gehört mithin nur zum Begriff der Kreatur, nicht aber zum Begriff des Sohnes Gottes. Was aber das andere Bedenken betrifft, so ist nur Gott absolut zeitlos, weil er absolut aus, durch und in sich selbst ist. Die Zeitlosigkeit ist schlechthin in seiner Aseität begründet. In diesem Sinne kann der Sohn nicht zeitlos sein, er ist nicht schlechthin aus sich selbst wie der Vater, er ist zudem der Herr der Herrlichkeit, mithin von einer Sphäre umgeben. Allein darum ist er weder vom Raum noch von der Zeit abhängig, sondern wie raum- so auch zeitfrei. Indem er die Gottesfülle, welche in ihm wohnt, absolut zum persönlichen Besitz vermittelt, lebt er in ewiger Gegenwart seiner selbst. Der ganze

---

men überein, welches mit Recht die Arianische Formel verwirft: „es war eine Zeit, da der Sohn nicht war."

Inhalt seines Gotteslebens, wie der Herrlichkeit, die in ihm culminirt, ist ihm ewig präsent. Dieses Gottesleben reicht in die Tiefen seines Vaters zurück, und somit weiß er sich, obgleich er seiner formellen Persönlichkeit nach einen Anfang hat, dennoch als den ewigen Sohn der Liebe seines Vaters. In seinem Personleben ist die ewige Gottheitfülle schlechthin vermittelt und somit der Anfang selber in die Ewigkeit verschlungen und aufgehoben. Es findet hier ein ähnliches Verhältniß statt, wie bei den Erlösten, seinen Brüdern. Indem sie aus Gott oder aus der Herrlichkeit geboren werden, werden sie in die Ewigkeit eingerückt, welche ihnen freilich in diesem Zeitleben nicht zum Bewußtsein kommt, allein in der Herrlichkeit fallen die Schranken unseres empirischen zeiträumlichen Bewußtseins. Wohl wissen sie dann noch, daß sie ihrer formellen Persönlichkeit nach einen Anfang gehabt haben, aber der Inhalt, das Wesen derselben ist nun die Herrlichkeit selbst, die Herrlichkeit, welche der ewige Ausglanz der Herrlichkeit Gottes selber ist. Auch von ihnen gilt es mithin, daß ihr Anfang verschlungen ist in der Ewigkeit, sie wissen sich aus eigener lebendiger Erfahrung als solche, welche vor Grundlegung der Welt erwählt und zuvorerkannt sind in dem Sohne seiner Liebe. Sie haben sich das Geistwesen ihrer Persönlichkeit, wie es ewig vor Gottes Bewußtsein steht und wie es von ihm in der Herrlichkeit gesetzt ist durch seine Gnade im Sohne der Liebe und unter grundlegender Mitwirkung des hl. Geistes, angeeignet und damit ist die Ewigkeit selbst im realen, nicht im formalen Sinne, in ihrem Herzen zur vollkommenen Ausgeburt und Existenz gelangt. Es ist ein ewiges Heute, das in ihnen wie über ihnen leuchtet, und in dessen Lichte sie den ganzen Reichthum der Liebe ihres Gottes und Vaters als ihre ewige Beilage in ungetrübter, keinem Wechsel und Wandel unterworfener Seligkeit besitzen.

Wir haben durch diese Andeutungen das Problem zu lösen gesucht, das Stier [1]) in den Worten ausspricht: „Aller-

[1]) Reden Jesu, zu Joh. 17, 5. (V. 474.).

dings, den ewigen Sohn von der durch ihn und in ihm geschaffenen zeitlichen Welt, den Erstgebornen aller Kreatur von der Kreatur zu unterscheiden — zu begreifen wie er ἄχρονος (ohne Zeit, zeitfrei) und doch nicht ἄναρχος (ohne Anfang) ist, diesen ketzerischen Ausdruck richtig zu deuten — das ist für uns das jetzt unerreichbare Ziel künftiger Erkenntniß."

Das Verhältniß des Sohnes Gottes zu seinem Vater und zum göttlichen Rathschluß, mithin auch zur Welt, tritt erst dann in sein volleres Licht, wenn wir seine Beziehung zu den Engeln, zu den guten wie zu den bösen, betrachten und schließlich seine Erhöhung, als den Zielpunkt der geschichtlichen Bewegung, in welche er mit der Schöpfung der Welt eingegangen ist, wie seine Verbindung mit der durch sein Blut erworbenen und gewonnenen Gemeinde in's Auge fassen.

§. 12.

Zur Lehre von den guten Engeln.

Nach der gewöhnlichen Ansicht soll die hl. Schrift nur sehr wenige Andeutungen über die Engel enthalten und namentlich nirgends etwas aussagen, daß und wann sie geschaffen worden, welches ihre Natur und Beschaffenheit sei und welche Stellung sie überhaupt im Schöpfungsorganismus und im göttlichen Rathschlusse einnehmen. Es ist zwar richtig, daß sie sich unmittelbar darüber nicht ausspricht, und nach ihrer Anlage und nach ihrem Charakter sich auch nicht aussprechen kann, dennoch hat sie uns über jene Punkte, wenn wir mittelbare und gelegentliche Winke beachten, nicht ganz rathlos gelassen.

Sehr entschieden müssen wir zuerst die Behauptung [1]) bestreiten, nach welcher sich eine unvordenkliche Anschauung

[1]) Gegen Hofmann a. a. O. I. 315. Delitzsch, Hebrbrief. S. 57. betrachtet sie als reine von Gott gezeugte Geistwesen, weil sie Söhne Gottes genannt werden. Das Gleiche ließe sich aber auch von Adam behaupten, denn er wird ebenfalls Luk. 3, 38. als Sohn Gottes bezeichnet.

kundgebe, wo in der hl. Schrift Elohim so gebraucht vorkomme, daß in der Einheit seines Begriffs eine Vielheit (1 Mos. 1, 26.) zusammengefaßt sei. Demnach soll in dem Bewußtsein von Gott, welches in der Schrift überall vorausgesetzt werde, zugleich mit dem ewigen Ich die Vielheit eines göttlichen Geschlechts im Gegensatz zur körperlichen Welt vorhanden sein. Sie stimmt mit dem Begriffe Gottes, wie wir ihn bisher aus der Schrift zu entwickeln versucht haben, nicht überein. Gott ist in der Unvordenklichkeit seines Seins der allein Selige und Gewaltige. Die Annahme einer Vielheit göttlichen Geschlechts, das zugleich mit dem göttlichen Ich vorhanden ist, würde seine Einheit und absolute Erhabenheit aufheben, seine Schöpferherrlichkeit verneinen, sein Selbstbewußtsein zerstören und direct zur Vielgötterei führen, da Gott diese ewigen Geister nicht als sich untergeordnet betrachten könnte, denn sie sind zugleich mit seinem Ich gegeben, mithin nicht durch seinen Willen gesetzt, er findet sie vielmehr vor als ihm gleichwesentliche Geister — und umgekehrt müßten diese Geister, welchen als solchen die Persönlichkeit nicht abgesprochen werden kann, sich vermöge ihrer Ewigkeit und absoluten Selbstständigkeit als Götter neben Gott wissen. Wie sie von Gott als die persönlichen lebendigen Mittel seines Waltens gewußt werden können, ist wenigstens nicht abgeleitet und kann auf diesem Standpunkt auch nicht durch die Hinweisung auf den Namen Elohim Zebaoth (Gott der Heerschaaren) erwiesen werden. Die Schrift sagt vielmehr direct wie indirect, daß die Engel von Gott geschaffen seien. Dieß ist schon in dem allgemeinen Begriffe Gottes gegeben, aus dem als der absoluten persönlichen Urkausalität alle Dinge ihr Dasein empfangen haben, ferner in der die Schrift beginnenden Aussage: am Anfang schuf Gott Himmel und Erde [1]); endlich in all' den St., in welchen von

[1]) F. W. Schultz a. a. O. S. 192. behauptet sogar, ähnlich wie Hofmann, „daß von einer Schöpfung in demjenigen Sinn, in welchem alles Uebrige geschaffen wurde, in Beziehung auf die Engel überhaupt nicht wohl die Rede sein könnte. — Erhaben über alles Sichtbare, schlie-

der Schöpfung des Alls der Dinge durch den Sohn die Rede ist.

Nach der Kirchenlehre soll nicht nach, sondern innerhalb des Heräemeron die Schöpfung der Engel stattgefunden haben, weil nach demselben Gott ruhte von allen seinen Werken [1]). Sie hat sich den Weg zur richtigen Bestimmung des Zeitpunktes derselben durch die Verkennung verlegt, daß die Schöpfung des Himmels und der uranfänglichen Erde vor und nicht in das Sechstagewerk fällt [2]) und ferner dadurch, daß sie den Sprachgebrauch der hl. Schrift nicht beachtet, nach welchem Himmel und Engel zusammengehören. Jene sind der Wohnort dieser Luk. 9, 26.; 12, 9.; 15, 7.; Matth. 6, 10.; 18, 10.; 24, 36.; 25, 31.; 8, 38.; Gal. 1, 8.; 2 Thess. 1, 7.; 1 Mos. 28, 12.; Joh. 1, 51. u. s. w. Die hl. Schrift kann keinen andern Himmel meinen als den im Anfang geschaffenen, wenn sie von den Engeln im Himmel spricht. Sie ist ein in sich geschlossenes System göttlicher Thatsachen, von welchen die späteren immer auf die früheren zurückblicken und sie näher bestimmen. Welchen Zweck und welche Bestimmung die

---

ßen sie sich als die Unsichtbaren mehr mit der Gottheit zusammen." Welche Verkennung des Schriftsystems und des Schriftwortes! welche Erklärung desselben! und das nennt nun er „Hingabe an das zu erforschende Schriftwort!?

[1]) Vgl. Baier Compens. Theol. pos. ed. Preuss. p. 173. Lutz, Bibl. Dogmatik. S. 78. behauptet sogar, daß die Erschaffung der Engel nirgends in der Schrift angedeutet werde. Nach Philippi a. a. O. II. 287. sind sie am vierten Tage geschaffen.

[2]) K. v. Raumer, Kreuzzüge. 1864. II. 8. „Die Bibel spricht vom Abfall und Fall eines Theils der Engel, deren Erschaffung im ersten Vers der Genesis inbegriffen ist. Wäre dem nicht so, so wäre das Sechstagewerk die Urschöpfung, so frägt man vergebens, welchem der Tagewerke die Erschaffung und welchem der Abfall und Fall der Engel einzuordnen sei, jede Antwort erscheint willkührlich. Ist aber der Engel Erschaffung in dem ersten Vers der Genesis inbegriffen, so drängt sich der Gedanke auf, im zweiten werde ihr Abfall und Fall und das finstere Oede und Wüste der Erde als Folge des Zorngerichts Gottes über die Abgefallenen in grausenhafter Kürze vor Augen gestellt."

Himmel 1 Mos. 1, 1. haben, wird erst im Verlauf der Offenbarung ausgesprochen. Daß die Engel *im* Himmel sind, ist eine Schriftaussage, und sie wird daher auch eine Andeutung enthalten, *woher* die Himmel stammen. Nach Hiob 38, 7. sind die Engel nicht nur vor dem Menschen, sondern vor der Erde in ihrem gegenwärtigen Bestande geschaffen. Man kann das wohl unter Aufbietung exegetischer Künste leugnen; der klare Sinn der Stelle wird sich dennoch Bahn brechen. Entscheidend für die Schöpfung der Engel und ihr Wohnen im Himmel ist Kol. 1, 16. (vgl. Nehem. 9, 6.): Das All der Dinge ist im Erstgebornen aller Kreatur geschaffen, das im Himmel und das auf Erden ist. Das, was im Himmel ist, wird von ihm unterschieden und das sind unt. And. die Throne oder Herrschaften, oder Fürstenthümer oder Obrigkeiten (vgl. Ephes. 1, 21.; 3, 10.; 1 Petr. 3, 22.), *welche nur persönliche Engel sein können*. Mit diesen Benennungen werden Stufenunterschiede [1]) bezeichnet, die schon der Begriff eines organischen Gemeinwesens fordert. Sie haben nicht „über diese Welt zu schalten und zu verfügen und Gebieten derselben vorzustehen“ [2]), sondern als Diener um dererwillen, die ererben sollen die Seligkeit Hebr. 1, 14., auf der Erde eine vorübergehende Function [3]). Der Gegenstand ihrer Herrschaft kann nur im Himmel sein und zwar nicht im unsichtbaren, welche Benennung sich allein auf das Allerheiligste, auf die Herrlichkeit, bezieht, das vor der Hand seit dem Fall der Engel verborgen ist und bis zur Offenbarung Christi in seiner Herrlichkeit verborgen bleibt.

Steht nach der hl. Schrift ihre Schöpfung fest, so nicht minder ihre Persönlichkeit. Sie wird zwar dem Charakter der hl. Schrift gemäß nicht unmittelbar gelehrt, aber überall vorausgesetzt. Auch ihnen hat Gott ein Sein und Leben verliehen, damit sie dasselbe frei wollend und erkennend verwirklichen und sich dadurch als freie selbstbewußte Personen

[1]) Gegen *Hofmann* a. a. O. I. 347.
[2]) Gegen *Hofmann* a. a. O. I. 347.
[3]) So Dan. 10, 13.

setzen. Sie gleichen darin den Menschen, und wir werden daraus schließen können, daß sie ihnen auch in andern Beziehungen ähnlich sind. Dahin gehört die Leiblichkeit, die ihnen nothwendig eignen muß, wenn sie geschaffene Wesen sind [1]) und wenn sie einen Organismus bilden. Das Letztere wird nicht bestritten werden; die hl. Schrift nennt sie an einigen Stellen ein Heer 1 Kön. 22, 19.; Ps. 148, 2.; Offenb. 19, 4., und den gleichen Begriff involvirt auch die Benennung: Elohim Zebaoth. Unmöglich kann aber unter einem Organismus eine kahle Menge von gleichen Einheiten ohne mannigfaltige Unterschiede und ohne organische Gliederung verstanden werden. Das wäre ein Aggregat. Der Begriff des Organismus fordert eine dynamische Verbindung der verschiedenen Glieder, welche ihn constituiren, zu einem in sich geschlossenen Ganzen [2]). Wenn die Glieder alle gleiche Dignität und alle einerlei Geschäft und einerlei Bestimmung hätten, so würden sie sich eher abstoßen als verbinden. Ein Organismus wird vielmehr Glieder von verschiedener Dignität und von verschiedener Bestimmung haben, welche sich gegenseitig fordern und bedürfen und sich wechselseitig ergänzen und auf einander wirken Röm. 12, 4. 5.; 1 Kor. 12, 27.; Ephes. 4, 16. Wenn nun ein Organismus aus persönlichen Wesen besteht, so kann er nur dann in Wahrheit ein solcher sein, wenn sie individuell bestimmt sind, d. h. wenn sie vermöge ihrer Individualität, welche wir als die relative Persönlichkeit bezeichnen, auf einander angewiesen sind. Die Individualität ist gleichsam das Negative der kreatürlichen Persönlichkeit, durch welche sie auf andere Persönlichkeiten bezogen ist und den Einwirkungen derselben offen

---

[1]) Schleiermacher, der christl. Glaube. 2. Aufl. II. 531: „Die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzelwesens kann man ohne die eines organischen Leibes gar nicht vollziehen." Lücke, deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft. 1851. S. 67.

[2]) F. J. Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie. S. 15: „Da ist Organismus, wo das Leben des ganzen Körpers in jedem Theile enthalten ist."

steht. Dieser individuelle oder negative Charakter der Persönlichkeit ist ebensowohl der Mangel wie der Vorzug derselben, der Vorzug, weil sie dadurch von andern unterschieden und in sich selbst bestimmt ist, — ein Mangel, weil diese Bestimmtheit eine einseitige und relative und darum der Ergänzung bedürftige ist. Ueber diesem Unterschied darf aber nicht übersehen werden, daß sämmtliche Glieder dieses Organismus etwas Gemeinsames, eine gemeinsame Existentialbedingung haben müssen, denn ohne sie würden sie nicht zu einer concreten Einheit verbunden sein. Diese Einheit wie jener Unterschied sind beide gleich nothwendig zur Constituirung des Organismus. Jener negative oder passive Charakter und diese gemeinsame Existentialbedingung wird im Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit begründet sein und beide aus einer Wurzel hervorgehen. Die Glieder des Organismus stehen in einer stetigen Wechselwirkung; jedes Glied öffnet sich mithin dem andern, offenbart sich ihm, denn ohne diese Offenbarung würde das letztere nichts von jenem wissen, und ohne dieses Oeffnen gegen die andern Glieder würde es keine Einwirkung von ihnen erfahren können. Dieses sich Offenbaren und Oeffnen ist aber nicht in ihr Belieben gestellt, sondern es ist schlechthin nothwendig, da sie nur als solche im Organismus bestehen und gedeihen können. Ein reiner Geist kann sich nun aber weder offenbaren, noch sich für die Einwirkungen Anderer öffnen; er ist schlechthin in sich selbst reflectirt, ohne alle Beziehung zu einer Außenwelt, die für ihn überhaupt gar nicht existirt. Dieß ist eine im Wesen des reinen Geistes begründete Behauptung. Es ist eine allgemeine, auch auf die Engel anwendbare Wahrheit, welche v. Schubert[1]) in den Worten ausspricht: „Die Seele würde eine andere Seele nicht erkennen, gäbe sich diese nicht als dienend mit einem unterwürfigen Leiblichen der andern Seele hin, mit einem Leiblichen, auf welches dieses selber wie auf den eigenen Körper

[1]) Geschichte der Seele. 4. Aufl. II. 437.

einzuwirken vermag." Da im Leibe sich die individuelle Seele reflectirt, so ist die Leiblichkeit selber eine individuell bestimmte. Sie ist mithin die gemeinsame Existentialbedingung der persönlichen Wesen, das äußere Band, das sie unter einander verbindet. Aus diesen, wenn auch nicht klarbewußten Gründen müssen auch die Apologeten der absoluten Geistigkeit der Engel eine irgend welche Leiblichkeit derselben wieder zulassen. So meint Delitzsch[1]): „Das Wahre an der Leiblichkeit der Engel ist dieß, daß ihr geistiges Wesen kein in sich verborgenes, sondern ähnlich dem Göttlichen ein erschlossenes, offenbares, ausgestaltetes ist; sie haben eine Doxa aus sich und an sich, welche man ihren Leib nennen kann." Und ähnlich sagt F. W. Schultz[2]): „Aus dem Umstand, daß die Engel überall so leicht und so ohne Weiteres in einer, wie es scheint, ganz menschlichen Gestalt auftreten, folgt doch nichts anderes, als daß sie den hl. Schriftstellern als Wesen vor Augen stehen, welche nicht ein in sich verborgenes, sondern sich selbst erschließendes und offenbarendes und zudem kreatürlich menschliches Wesen haben." Schultz wolle nur erklären, wie die Engel sich selbst erschließen und offenbaren können — ohne Leiblichkeit, und ob denn diese Leiblichkeit, in welcher sie „vor Augen stehen", also sinnlich wahrnehmbar sind, wirklich und wahrhaft eine Offenbarung ihres Innern, ihres Selbst ist. Ist sie das nicht, dann ist sie auch keine Offenbarung, ist sie aber dieß und ist sie eine adäquate Offenbarung, dann muß doch der Geist die Disposition haben sich verleiblichen zu können. Besitzt er diese Disposition, dann sieht man nicht ein, wie er jemals ohne Leiblichkeit sein könnte. Denn Gott hat diese Disposition sicher nicht zu dem Zwecke in den Geist gelegt, damit er sie beliebig verwende, sondern die Kraft der Verleiblichung hängt ebenso wenig wie die Kraft des Wachsthums von der Willkühr ab. Wo jene Kraft ist, da wird sie sich auch nothwendigerweise von der Entstehung des per-

[1]) Bibl. Psychol. S. 48.
[2]) a. a. O. S. 190.

sönlichen Wesens an äußern, so daß es niemals ohne Leiblichkeit sein kann. Schultz betrachtet die Engel nur in ihrer Beziehung zum Menschen, hat aber ganz übersehen, daß sie keine Einsiedler im Himmel sind, sondern ein Gemeinwesen bilden [1]). Sie werden also gegenseitig sich stets offenbaren, da eine Unterbrechung dieses Verhältnisses ja gar nicht denkbar ist, und das Medium dieser Offenbarung kann gar nichts anderes als ihre Leiblichkeit sein, die sie mithin von Haus aus als die nicht nicht sein könnende Bedingung ihrer organischen Verbindung stets besitzen müssen. Schultz ist mithin durch seine eigenen Prämissen, wenn er sie nur gründlich ausdenken will, genöthigt, eine Leiblichkeit der Engel anzuerkennen [2]).

[1]) Schöberlein, Jahrb. f. d. Th. 1861. S. 79: „Es ist eine ursprüngliche Ordnung der Dinge und die ewiglich bleibt, daß die einzelnen Wesen ihren Bestand neben einander haben, da nur auf Grund wirklicher Besonderung und Selbstständigkeit derselben ein wahres Leben der Gemeinschaft, wie das Wesen des Reiches Gottes es fordert, bestehen kann." Ein solches Nebeneinander ist gar nicht denkbar ohne Raumbeziehung und Leiblichkeit."

[2]) Schultz pflegt zuweilen das, was ihm bei Anderen, wie z. B. die Annahme der Leiblichkeit der Engel, nicht zusagt, der Theosophie aufzubürden. Wir bemerken zuerst dagegen: Die Kirchenväter der vier ersten Jahrhunderte, die noch Niemand Theosophen genannt hat, erkennen wohl ohne Ausnahme die Leiblichkeit der Engel an. Es geht Schultz mit dieser Behauptung wie mit jener, daß die s. g. Restitutions-Hypothese aus — der deutschen Mythologie entlehnt sei. Wie jene so ist auch diese falsch, vgl. Bd. 1. S. 206—217. und dazu noch Gregor v. Nyssa, welcher (vgl. die St. bei J. Huber, die Philosophie der Kirchenväter. 1859. S. 193.) ebenso wie Origenes die grobe Körperlichkeit unserer Welt in Folge des Falls Satans entstehen läßt. Zweitens: Die heil. Schrift ist viel theosophischer gerichtet, als man gewöhnlich meint. Man mag dieß bestreiten, aber dann legt man nur das Geständniß ab, daß man keinen Sinn für die Tiefen der Schriftwahrheit und für das in sich geschlossene Schriftsystem hat. Was endlich (S. 235.) den Vorwurf der Verdrehung des klarsten Schriftwortes betrifft, weil ich das „es werde Licht" nicht auf ein absolutes Schaffen, und die Formel: es werde „Morgen und Abend" nicht auf den Wechsel von Abend und Morgen beziehe, so gebe ich gerne zu, daß eine oberflächliche Betrachtung den Unterschied zwischen dem absoluten Schaffen (ברת) und dem relativen

Das bleibt eine unwiderlegbare Wahrheit, daß reine Geister nicht in Verbindung mit andern Geistern gleicher Art oder auch mit solchen, welche mit einem Leibe bekleidet sind, treten können. „Die allgemeine Möglichkeit," sagt Fichte vortrefflich, „daß die Weltwesen auf einander wirken und jedes in jedem bestimmte Veränderungen hervorbringen könne, beruht in erster Instanz auf der ihnen allgemeinen Existentialbedingung sich ausdehnende (raumsetzende) und dauernde (zeitsetzende) Kraftwesen zu sein. Dieß hat sich als erste, so zu sagen äußerliche conditio sine qua non alles Weltzusammenhanges und seiner Ereignisse ergeben, denn allein in Folge der ihnen allen eigenen Ausdehnungskraft und Dauerbarkeit wird es wirklich begreiflich, wie die Weltwesen sich gegenseitig offen stehen, Blöße sich geben können zu wechselsweisen Kraftwirkungen auf einander und wie sie zugleich zu dauerndem Bestehen geeignet sind. Durch Ausdehnung existiren sie für einander, durch Dauer beharren sie in sich selbst. Aber dieß ist nur die äußere, so zu sagen endliche Bedingung ihrer Existenz und ihrer Wechselwirkung. Jene Möglichkeit gegenseitigen Verkehrs beruht nicht bloß auf ihrem formellen Ineinander und Nebeneinander in der gemeinsamen Sphäre von Räumlichkeit und Zeitlichkeit, sondern weit tiefer noch setzt es voraus ein qualitatives Urbezogensein, einen innerlichen, alle harmonisirenden Zusammenhang, der aus ihnen ein Weltganzes (Kosmos), ein geschlossenes System sich erhaltender Weltwesen bildet." Mit Recht macht er anderwärts [1])

Werden (היה) und Machen (עשׂה), welchen die Urgeschichte consequent festhält, nicht erkennen kann, und verweise für die Erklärung jener Formel auf meine Schrift: Die Einheit der Urgeschichte. S. 118 ff., welche Schultz nirgends nennt und noch viel weniger widerlegt. Er scheint von der Ansicht auszugehen, daß, was für ihn nicht in der hl. Schrift steht, das sei überhaupt nicht darin enthalten, ohne zu bedenken, daß die Gaben verschieden vertheilt sind. Er hat, um mein Urtheil über seine Schrift abzugeben, die biblische Urgeschichte den Anforderungen unserer Zeit, welcher im Allgemeinen die Concentration und namentlich der gründliche Blick in der die Welt und ihre Geschichte bewegenden Mächte abgeht, mundgerecht gemacht.

[1]) Anthropologie. 2. Aufl. S. 27. u. 38.

darauf aufmerksam, daß jedes reale Wesen, sofern es in Wechselbeziehung zu andern realen Wesen trete, auch räumliche Wirkungen hervorbringen, Object des äußern Sinnes werden, daß die Metaphysik, Physik, wie Psychologie darauf bestehen müsse, daß nur das Gleiche, innerlich Verwandte, in gemeinsamer Sphäre Stehende auf einander wirken könne.

Die allgemeine Existentialbedingung aller sich ausdehnenden oder sich verleiblichenden Kraftwesen ist mithin in der durch die individuelle Persönlichkeit bestimmten Leiblichkeit, oder mit andern Worten in ihrer Kreatürlichkeit und Endlichkeit, wodurch sie auf einander angewiesen sind, begründet. Um dieß noch etwas eingehender nachzuweisen, lassen wir zunächst einige Sätze des großen Leibnitz folgen, welche im genauen Zusammenhang mit unserer bisherigen Ausführung stehen. Er unterscheidet zwischen einer ersten und zweiten Materie. Die erste Materie ist jeder Entelechie wesentlich und kann niemals von ihr getrennt werden, weil sie nur durch dieselbe ist, was sie sein soll und weil diese Materie das passive Moment der ganzen Substanz oder der Persönlichkeit ist. Wenn auch Gott vermöge seiner absoluten Macht diese persönliche Substanz der zweiten Materie entkleiden kann, so kann er ihr doch nicht die erste entziehen, denn er würde sie absolut rein (totum purum), oder zum reinen Geist machen, wie er allein selbst ist [1]). Es ist den Kreaturen natürlich, eine materielle Unterlage zu haben, auch sind sie nicht auf andere Weise möglich, wenn nicht Gott durch ein Wunder die Function (munus) derselben suppliren will [2]). Reine Geister (außer Gott) kann es daher gar nicht geben. Da sie rein aktive Entelechien sind, so bedürfen sie eines passiven Princips, durch welches sie erst ihrer Idee als Kreaturen entsprechen [3]). Die erste Materie, d. i. das passive Moment ist von dem aktiven Princip unzertrennlich und

[1]) Vgl. Erdmann, Leibnitii op. phil. 1840. p. 440. 436. 157.
[2]) p. 440.
[3]) p. 464.

der Entelechie ursprünglich anerschaffen [1]). Eine schlechthin aktive Kreatur kann es nicht geben [2]).

Diese Ansicht läßt sich sehr leicht biblisch begründen. Was zuerst den Begriff der Materie betrifft, so betrachtet auch die hl. Schrift dieselbe als die Grundlage und Voraussetzung aller persönlichen Wesen. Wie die Schöpfung der Erde der Schöpfung des Menschen vorausgeht und jene in diesem als ihrer Epitome culminirt, mithin auf's engste mit ihm organisch verbunden ist, so geht auch die Schöpfung des Himmels der der Engel voraus. Da sie ungeachtet ihrer Verschiedenheit vom Menschen dennoch auch irgend eine Verwandtschaft mit ihm haben müssen, wenn das Universum einen Organismus bildet und einst alles unter ein Haupt zusammengefaßt werden soll Ephes. 1, 10. 20. 22.; 1 Petr. 3, 22., und da diese Verwandtschaft nur in einer gemeinsamen Existentialbedingung bestehen kann, so werden sie einen Leib und also einen geschöpflichen Geist — denn beides läßt sich nicht trennen — besitzen [3]) und mithin auch mit der Welt, die sie bewohnen [4]), in enger organischer Verbindung stehen. Auch die Individualität hängt auf's genauste mit der geschöpflichen Natur des Menschen zusammen. Ueberhaupt ist die Natur die Voraussetzung und Bedingung der Individuation. Die Seele, der Mittelpunkt der kreatürlichen Persönlichkeit, ist eine schöpferische Evolution derselben. Wenn die Engel individuelle Persönlichkeiten sind, so wird auch der gleiche Modus der Schöpfung bei ihnen wie bei den Menschen anzunehmen sein. Als persönliche Wesen sind sie sich schlechthin gleich, als individuelle hat jedes seine Bestimmtheit, durch welche es sich von allen übrigen unterscheidet;

[1]) p. 456.

[2]) p. 161.

[3]) Leibnitz a. a. O. p. 311. Il y a encore une autre différence entre Dieu et les esprits créés, c'est qu'il faut à mon avis que tous les esprits créés aient des corps, tout comme notre ame en a un. — La philosophie vulgaire admet aisément toute sorte de fiotion; la mienne est plus sévère.

[4]) Kurtz, Bibel und Astronomie. 4. Aufl. S. 139.

sie ist das passive Moment, durch welches sie sich gegenseitig Blöße geben und sich wechselseitig zu ergänzen berufen sind. Man könnte vielleicht behaupten wollen, daß die Engel als reine und dennoch als individuelle Geister von Gott geschaffen seien, allein da reine Geister sich gegenseitig nicht erschließen oder offenbaren können, so müßte ihnen die Individualität zur absoluten Schranke werden, die keine Ergänzung zulassen würde; sie wären verurtheilt, Einsiedler im Schöpfungsorganismus, dem sie gar nicht angehören können, zu sein und zu bleiben [1]). Ein Band zwischen ihnen und den Himmeln, welchen die hl. Schrift mit Unrecht ihre Behausung Judä 6. [2]) nennen würde, könnte nicht vorhanden sein. Die Himmel selbst aber sind als individuelle Abbilder der der Schöpfung zugewandten Herrlichkeit nicht ohne leibliche oder stoffliche Beschaffenheit. Ein reiner Geist würde als schlechthin in sich selbst reflectirte Monade absolut zeit- und raumlos sein und zu den Zeit- und Raumverhältnissen, welche man selbst den Himmeln nicht ganz absprechen kann, in gar keiner Beziehung stehen, wenn man sie nicht als Schöpfer desselben betrachten will [3]). Ein solches zeit- und raumloses Wesen besitzt keine Anknüpfungspunkte, noch irgend eine Empfänglichkeit für fremde Eindrücke und Einwirkungen. Entweder ist es, wenn es als ein persönliches

[1]) Leibnitz a. a. O. Dieu seul est au dessus de toute la matière, puis qu'il en l'auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière, seroient detachées en même tems de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général.

[2]) Kurtz a. a. O. S. 137: „Schon daß den Engeln nach der Schrift (Judä V. 6.) eine kosmische Behausung angewiesen ist, scheint zu der vorauszusetzenden Annahme engelischer Leiblichkeit zu berechtigen, denn Leiblichkeit und Behausung sind zusammengehörige, einander bedingende Begriffe und der Geist als solcher, in seinem An- und Fürsichsein, in seiner Ueberleiblichkeit und Leiblosigkeit, bedarf keiner kosmischen Wohnstätte; nur seine Leiblichkeit erfordert und bedingt eine solche, macht ihm eine solche zum Bedürfniß."

[3]) Leibnitz a. a. O. p. 537. S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaires, sans l'ordre des têms et des lieux.

betrachtet wird, absolut aus, durch und in sich, ein absoluter Geist ohne alle individuelle Bestimmtheit, oder es gelangt, wenn es letztere besitzt, zu keinem Selbstbewußtsein, weil dazu jegliche Anregung von Außen, die es als individuelle Persönlichkeit bedarf, völlig fehlt. Das ist eine unverbrüchliche göttliche Ordnung, daß alle kreatürlichen Persönlichkeiten nur durch gegenseitige Handreichung und in stetiger Wechselwirkung ihre Bestimmung erreichen. Damit steht die Lehre von der absoluten Geistigkeit der Engel im schärfsten Widerspruch. Nach ihren Grundlagen hat Martensen [1]) ganz recht, wenn er sie nur als vorgestellte Persönlichkeiten, als Personificationen betrachtet. Von dem Standpunkt dieser neuen Kirchenlehre ist es unmöglich, daß ein Theil dieser Engel sich wider Gott empört hat, daß die Mehrzahl ihrer Bestimmung getreu geblieben ist und im Gehorsam gegen ihren Schöpfer verharrte. Das Prädicat der Heiligkeit würde ihnen die hl. Schrift mit Unrecht ertheilen; von einer Erfüllung des Willens Gottes auf der Erde wie im Himmel von einer Freude der Engel über die Sünder, welche Buße thun, von einem Wunsch derselben, in den Rathschluß Gottes einzuschauen 1 Petr. 1, 2. könnte eben so wenig die Rede sein, wie davon, daß den Fürstenthümern und Herrschaften im Himmel die mannigfaltige Weisheit Gottes an der Gemeinde kund werde. Als reine Geister stünden sie schlechthin außerhalb der Entwicklung des Rathschlusses Gottes und würden auch nicht mittelbar an den Früchten der Erlösung theilnehmen können. Und welche monströse Behauptung wäre es doch, wenn man die Leiblichkeit der Engel, mit welchen der Herr zum Gericht erscheint, leugnen wollte! Wie er, so werden auch sie sichtbar, also mit einem Leibe bekleidet sein. Während aber der Herr mit einem wirklichen, ihm schlechthin eignenden, adäquaten Leibe erscheint, werden die Engel nur Scheinleiber haben, von welchen man nicht weiß, woher sie sie nehmen. Ihre leibliche Erscheinung

[1]) Christliche Dogmatik. 1856. S. 121.

hätte keine objective Wahrheit und Realität. Die Engel, welche seine Unterthanen als Genossen seines Reiches sind, ja welche er seine Engel Matth. 16, 27.; 13, 41.; 24, 31., vgl. Mark. 13, 32. nennt, wären schlechthin von ihm ihrer Natur nach verschieden. Der Herr, der in leiblicher Gestalt auf dem Stuhl der Herrlichkeit thront, würde über reine Geister herrschen, welche doch mit ihm als solche in keinerlei Verbindung stehen könnten. Auch die Cherubim werden in der hl. Schrift stets in leiblicher Gestalt dargestellt, nirgends aber angedeutet, daß solche der Symbolik angehört. Die hl. Schrift würde selber die Schuld an dem Aberglauben oder an dem Irrthum tragen, der die Engel als beleibte Geister betrachtet, weil sie durchweg als solche erscheinen, ohne daß sich irgendwo mittelbar oder unmittelbar eine Andeutung fände, daß dieser leiblichen Erscheinung keine objective Realität zukomme. [1])

---

[1]) Philippi sagt mit Recht a. a. O. III. 372: „Der Hades wird sich zur Geenna vollenden, und diese Vollendung vornehmlich in dem Uebergang der geistigen Pein in die geist-leibliche Pein bestehen." In diesen Pfuhl von Feuer und Schwefel wird der Teufel und alle, die nicht geschrieben sind in dem Buch des Lebens, geworfen, Offenb. 20, 10. 15. Beide sind zwar an dem gleichen Ort der Qual, aber sie erleiden sie nicht in gleicher Weise, der Teufel nur in geistiger — denn auch er wird wie die Engel keinen Leib haben — die gottlosen Menschen in geistiger und in leiblicher. Es ist nun keine Frage, daß der Zustand der letzteren, der Verführten, ein viel entsetzlicherer wäre als der Satans, des Verführers. Aber müßte man denn nicht in diesem Falle die Strafgerechtigkeit Gottes eine ungerechte nennen? Und welche Bedeutung soll denn der Pfuhl von Feuer und Schwefel für einen reinen Geist haben, der davon gar nicht berührt wird? Wie doch sollte er in diesem Pfuhl, der doch nicht bloß einen Zustand, sondern eine Oertlichkeit bezeichnet, bewahrt werden können, wenn er als reiner Geist schlechthin raumlos ist und also in gar keiner Beziehung zu einer Räumlichkeit stehen wird? Wir sind zwar weit entfernt, an sinnliche Flammen zu denken, allein wir sagen mit W. Hoffmann, a. a. O. S. 38: „Was die Schrift von einer Feuer-Hölle verkündigt, ist wörtlich wahr. Sie schildert uns damit, was die Verdammten innerlich fühlen und äußerlich empfinden werden, denn das Außen und Innen gehören ja in der Persönlichkeit

Wir sehen, wie schlechthin nothwendig die Annahme ist, daß die Engel von Haus aus mit einem Leibe bekleidet seien. Wollte man aber sagen, daß der Geist der Engel für die Bezogenheit auf die Welt beschaffen wäre, so müßte ihnen Gott diese Beschaffenheit verliehen, sie also dazu geschaffen haben, und andrerseits könnte ihnen Gott diese Bezogenheit zur Welt nur durch eine Leiblichkeit geben, wie er denn selbst zu derselben, deren Idee im göttlichen Rathschluß gesetzt ist, in ihrer Verwirklichung und in ihrem Dasein nur durch eine Verleiblichung seiner in seinem Sohne treten, ja nur durch ihn sie schaffen kann, wenn doch die Schöpfung der Welt durch den Sohn nicht in einer Willkühr oder in einem Zufall ihren Grund hat. Endlich steht eine reine Geistigkeit der Engel im entschiedenen Widerspruch mit der nachgewiesenen Thatsache, daß die Leiblichkeit der Anfang und die Grundlage aller Offenbarung Gottes ist. Ist in dem Erstgebornen aller Kreatur, in diesem sichtbaren Ebenbild des unsichtbaren Gottes das All der Dinge, mithin auch die Engel geschaffen, sind auch die Urprincipien der Engelwelten von Gott in der Herrlichkeit gesetzt, so ist schon die Grundvoraussetzung derselben eine leibliche, die allerdings erst durch den Sohn in's Dasein eingeführt wird. Der geschöpfliche Geist der Engel, der mit seiner Behausung in einer genetisch-organischen Verbindung steht, trägt das Princip der Leiblichkeit ursprünglich in sich. Endlich ist nicht einzusehen, warum man mit einer so großen Tenacität, ja Gereiztheit die reine Geistigkeit der Engel behauptet. Geschieht es darum — denn Schriftgründe kann man keine dafür beibringen —

---

zusammen und Eins bringt das Andere hervor. Der äußere Zustand, der Ort in dem sie sich befinden, wird völlig ihrem innern Zustand entsprechen. Wenn die Seligkeit und Herrlichkeit nicht bloß ein inneres Gefühl und eine innere, sondern auch eine geist-leibliche Zuständlichkeit ist, so wird das Gleiche auch von dem Ort der Qual gelten." Auch Philippi (S. 371) scheint sich der Bejahung der Frage, ob nicht an sich die geistleibliche Pein auch eine geistleibliche Persönlichkeit erfordere, zuzuneigen. Vgl. Augustin de civit. Dei, l. XXI. c. 20.

weil man die Geistigkeit als einen Vorzug im Vergleich mit der Leiblichkeit betrachtet, so stellt man, anderer Gründe zu geschweigen, die Engel höher als den Sohn Gottes, der uranfänglich mit einer Leiblichkeit bekleidet ist und sie jedenfalls in seinem erhöhten Zustande besitzt [1]).

Die heil. Schrift, welche sich nur auf den Menschen beziehen kann, und darum auch nur das enthält, was ihn unmittelbar angeht, wird selbstverständlich keine directen Aussagen über die Leiblichkeit der Engel enthalten. Daß sie als leibliche Wesen zu betrachten seien, dafür hat sie genügend durch die wiederholt bezeugte Thatsache ihrer Erscheinung in menschlicher Gestalt gesorgt. Eine Stelle scheint jedoch nur dann gründlich verstanden werden zu können, wenn man anerkennt, daß die Engel mit einem Leibe bekleidet sind. Matth. 22, 30.; Mark. 12, 25. sagt der Herr von den Auferstandenen, daß sie nicht freien, weil sie wie die Engel in den Himmeln sind. Man hat schon öfter diese St. als einen Beweis für die Leiblichkeit der Engel angeführt [2]). Hofmann [3]) bemerkt dagegen: „Es heißt ja nicht, daß die Auferstandenen eine Leiblichkeit wie die Engel haben, sondern, daß sie, ob zwar in Leiblichkeit, doch engelgleich sein werden, weil nämlich ihr Leib ein geistlicher Leib ist, welcher Fortpflanzung und Tod gleicher Maßen ausschließt." Allein wie konnte doch der Herr sagen, daß sie wie die Engel sein

---

[1]) Es ist bezeichnend für diese Lehre, daß sie erst in der spiritualistisch-rationalistischen Periode der Scholastik Geltung gewonnen hat. Sie beruht auf einer Verkennung des Wesens der Leiblichkeit, ihres immanenten Verhältnisses zum Geiste und ihres thatsächlichen Ineinanderseins. Leibnitz, a. a. O. p. 439 sagt treffend: Sententia de omnimoda sejunctione angelorum a corporibus, non rationem, non scripturam, sed solam opinionem communem scholarum pro fundamento habet. — A sententia antiquorum ecclesiae doctorum praeter necessitatem recessum est; et quasi non satis esset, veram in perplexitatem accersitae sunt fictitiae.

[2]) So Kurtz a. a. O. S. 154. Hahn a. a. O. I. 267. Meyer zu Matth. 22, 30.

[3]) a. a. O. I. 316.

werden, wenn diese reine Geister sind. Dann würde jedes tertium comparationis fehlen, denn das versteht sich von selbst, daß sie als solche weder sich fortpflanzen, noch dem Tode unterworfen sind. Wenn die Argumentation eine richtige sein soll, dann muß zwischen den Engeln und den Menschen eine formale Gleichheit neben einer materialen Ungleichheit bestehen. Jene ist die Leiblichkeit, diese dagegen, daß die Menschen sich fortpflanzen und dem Tode unterworfen sind. Sie ist in ihrer von der geistigen Leiblichkeit der Engel verschiedenen fleischlichen Leiblichkeit begründet [1]). Die letztere haben die Auferstandenen nicht mehr, sie werden mithin darum nicht mehr freien, weil sie den Engeln gleich sind, Luk. 20, 36., oder wie sie eine geistige Leiblichkeit besitzen [2]).

---

[1]) Beck a. a. O. I. 176. „Mit dem Ausdruck πνεῦμα (Geist) wird zunächst im Gegensatz des erdstofflichen Lebens die Fleisch- und Knochenhaftigkeit, die Lebensform unseres irdisch-räumlichen Lebens-Organismus, somit auch die Abhängigkeit von den irdisch-räumlichen Lebensbedingungen und Bewegungsgesetzen an den Engeln negirt, Luk. 24, 39, ohne daß damit ein Leibesorgan und ein demselben entsprechendes Außenleben überhaupt ihnen abgesprochen wäre. Denn die Schrift eröffnet uns außer und über dem unsrigen, wie es jetzt ist, eine Sphäre des Leibeslebens, das wie das diesseitige in seiner Fleisch- und Blut-Verdichtung in seinem erdstoffigen Charakter unserem Erd-System entspricht, so auch als treue Abgestaltung dem himmlischen Weltsystem und ebenso der Natur eines reinen Geistes homogen ist, wie unser diesseitiger Leib in seiner jetzigen Wirklichkeit der Natur einer bloßen Seele," 1 Kor. 15, 44—50.

[2]) Stier, Reden Jesu II. 459.: „Hiemit (daß nämlich die zur Seligkeit in jener herrlichen neuen Welt Auferstandenen sein werden wie die Engel) ist uns gewiß wenigstens gesagt, daß auch die Engel nicht (nach einer unbiblisch wunderlichen Vorstellung, welche der ebenso undenkbaren nackten Unsterblichkeit der Menschen entspricht) reine, bloße Geister sind, sondern eine himmlische Leiblichkeit haben, denn wie könnten sonst die im Leib Auferstandenen ihnen verglichen werden. Sogar noch mehr, daß es schwer zu leugnen sein möchte: die Form ihrer Leiblichkeit muß der himmlischen Menschenform analog, wo nicht gerade dieselbe sein; man sehe dafür Offenb. 21, 17.: ‚Und er maß ihre Mauer nach dem Maß eines Menschen, das ist eines Engels.'" Vgl. noch Plitt a. a. O. I. 236. Lange a. a. O. II. 282. 361.

Ebenso wenig können wir die Behauptung F. W. Schultz's[1]) richtig finden. „Sehr bestimmt," sagt er, „spricht es ohne Frage gegen die Leiblichkeit der Engel, wenn sie Hebr. 1, 14. auf Grund ihres eigenthümlichen Wesens schlechthin als Geister bezeichnet werden, denn daß sich mit dieser Benennung auch nicht einmal geistige Leiber, wie' 1 Kor. 15, 44. erwähnt werden, vertragen, wird dadurch wenigstens wahrscheinlich, daß die verstorbenen Menschen nur, so lange sie im Hades weilen, also ihrer Leiblichkeit entkleidet sind, aber nicht mehr nach der Auferstehung, Geister oder Seelen heißen." Damit steht nun aber die Aussage: „denn der Herr ist der Geist," 2 Kor. 3, 17. im entschiedensten Widerspruch. Wenn er als der Verklärte, mithin mit seiner verklärten Leiblichkeit „der Geist" genannt wird, so werden auch seine Brüder, die ihm gleichförmig sind, Geister sein, 1 Kor. 6, 17. Ganz übersehen aber hat Schultz, daß Hebr. 12, 23. die vollendeten Gerechten Geister genannt werden. Zwar wird er behaupten wollen, daß diese vollendeten Gerechten noch im Hades weilen, oder wenigstens noch nicht auferstanden[2]) und mithin noch leiblose Geister seien; allein abgesehen davon, daß kein Verstorbener ohne irgend welche Leiblichkeit ist, eine Behauptung, welche wir hier nicht rechtfertigen können,[3]) so wird sie theils durch Matth. 27, 52. widerlegt, theils durch Hebr. 12, 23. Mit Recht versteht Delitzsch[4]) unter den „Geistern der vollendeten Gerechten" die Heiligen des A. und N. Bundes. Sie sind Geister, also der Sünde und dem Uebel, den innern und äußern Anfechtungen des Fleischeslebens entrückt, und „Vollendete", an dem Ziele ihrer Bestimmung und ihres Strebens angelangt. Der Sinn ist nicht bloß, daß ihre

---

[1]) a. a. O. S. 189.

[2]) So Moll zu d. St.

[3]) Vgl. jedoch Luk. 16, 23. 24. und H. W. Rinck, vom Zustande nach dem Tode, 2. Aufl. S. 171.

[4]) Delitzsch zu d. St.

Gerechtigkeit eine vollkommene ist, sondern daß alles, was Gott mit ihnen bezweckte und wonach sie glaubend, liebend, hoffend in den Schranken und unter dem Drucke des Diesseits sich streckten, nun endlich und vollkommen an ihnen erreicht ist. Es sind diejenigen, welche Theil haben an der ersten Auferstehung[1]). Röm. 8, 10 ff.; Kol. 3, 3 ff.; Jac. 1, 18.; Offenb. 14, 1—5.; 20, 4—6.; 1 Kor. 15, 23. 51.; 1 Thess. 4, 13—18.; Judä 14. u. s. w.

Es dürfte demnach fest stehen, daß die Engel mit einem Leibe bekleidet sind, dann läßt sich aber auch der andern Annahme nicht ausweichen, daß sie von einer leiblichen Natur umgeben, oder daß ihre Wohnstätten — die Himmel — Welten sind, denen eine reine, ihrem leiblichen Wesen entsprechende Stofflichkeit nicht abgesprochen werden kann. Es folgt dieß aus der Natur der Leiblichkeit. Der Geist spinnt und webt sich sein leibliches Kleid nicht absolut aus sich selbst, wenn er auch in sich das Princip der Leiblichkeit trägt, sondern er bedarf dazu der Baustoffe, die ihm von seiner Umgebung dargereicht werden. Dieß erhellt schon daraus, daß sein Leib homogen der Natur oder der Sphäre sein muß, welche ihm als Behausung angewiesen worden ist. Ohne diese Homogenität würde er in keiner Verbindung mit derselben stehen. Der Modus der Schöpfung wird daher bei den Engeln der gleiche sein wie bei den Menschen, nur daß ihr Leib aus den völlig reinen, weil unmittelbar von Gott durch den Erstgebornen geschaffenen, Elementen der Himmel gebildet ist. Der Leib der Engel ist darum ebenso wenig an ihre Wohnstätte gebunden, wie der geistliche Leib der Verklärten, da ihr Leib den Geist nicht „beschweren" (2 Kor. 5, 4.) kann, sondern der Geist das wie den Leib völlig durchwaltende und durchklärende, so auch ihn schlechthin beherrschende

---

[1]) Vgl. W. Hoffmann a. a. O. S. 28. und S. 85.; E. Wörner, der Erstling der Entschlafenen, 1864. S. 13 ff.; Rinck a. a. O. S. 239 ff.

Princip ist[1]). Aber auch das folgt daraus, daß die Engel wegen ihrer Leiblichkeit nicht allgegenwärtig sind — denn dieß ist ein Attribut der absoluten Geistigkeit — sondern

---

[1]) Es ergibt sich aus unserer Darstellung, daß die Annahme der Leiblichkeit der Engel nicht wie Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 48. sagt, eine Wahnvorstellung sei, vielmehr die entgegengesetzte Meinung auf der falschen und schriftwidrigen Voraussetzung ruht, daß der Begriff Geist einen Gegensatz zum Leib bilde. Sehr schlimm stünde es aber, wenn durch unsere Ansicht die ganze Schöpfung, wie weiter behauptet wird, „in Confusion gebracht werde, weil nichts wahrer und schriftgemäßer sei, als daß, um mit Bonaventura zu reden, die Weltkreatur dreifach ist, nämlich körperlich wie die Elemente, geistig wie die Engel und zusammengesetzt aus beiden wie der Mensch." (Aehnlich Schultz, a. a. O. S. 186.) Der geistreiche Gelehrte wird keine Schriftgründe für diese Behauptung beizubringen vermögen und überhaupt sie nicht so ernstlich gemeint haben, wenigstens ist keine weitere Confusion in der Schöpfung zu entdecken als die, welche durch die Sünde in sie hineingekommen ist, obgleich einst die Kirchenväter und in neuerer Zeit namhafte Gelehrte die Leiblichkeit der Engel anerkennen. Bonaventura hat zwar richtig gesehen, daß die Kreatur dreifach ist, aber das, wodurch sie sich unterscheidet, falsch bestimmt. Denn einmal gibt es gar keine schlechthin körperlichen Elemente, sondern sie, wie überhaupt die Natur, ist im allgemeinsten Sinn dieses Wortes belebt. Aus Gottes Hand geht kein caput mortuum hervor. Es gibt keinen Stoff ohne Kraft. Die unmittelbare Voraussetzung des Menschen, die Erde, muß irgend ein Leben besitzen, die Schrift selbst erkennt dieß an, denn wie könnte doch das Schöpferwort sich an sie richten 1 Mos. 1, 20. 24.: „die Erde bringe hervor beseeltes Gethier. Die Erde ist mithin der Mutterschooß nicht bloß des Leibes, sondern auch der Seele der Thiere und muß mithin auch Leben in sich haben, wenn gleich dasselbe nur durch die Macht des schöpferischen Wortes zu einem individuell beseelten Gethier sich gestaltet. Damit fällt nun schon die Behauptung, daß der Mensch aus Leib und Seele oder Geist zusammengesetzt sei. Das ist überhaupt eine mechanische Vorstellung, welche eben so sehr die Würde des Leibes und der Seele, wie ihr Verhältniß zu einander verkennt. Wenn der Herr eine kleine Zeit unter die Engel erniedrigt worden ist und doch schon vorher einen Leib hatte, so wird dieser Zustand der Erniedrigung nicht in der Leiblichkeit, sondern in der Fleischlichkeit seinen Grund haben (vgl. Hebr. 2, 14.). Dieser Gegensatz von Fleisch

einen bestimmten Ort und Raum einnehmen, welchen sie jedoch mit der Gedankenschnelle, die ihnen eignet, wechseln können [1]). Die Sendung der Engel setzt eine Sphäre voraus, welche die ihnen eignende und für gewöhnlich zuständige Wohnstätte ist.

Wir haben schon früher [2]) nachzuweisen gesucht, daß die Fixsterne die Wohnstätten der Engel sind, welche die hl. Schrift die Himmel nennt. Den Myriaden von Engeln entspricht eine große Zahl von Himmeln und darum ist in der hl. Schrift von denselben in der Mehrzahl die Rede; die Gründe, welche wir für unsere auf die Schrift sich stützende Annahme geltend gemacht haben, sind noch von keiner Seite widerlegt worden [3]).

---

und Geist wird irrthümlicherweise auf den von Leib und Geist übertragen. Es ist daher die Behauptung ganz unrichtig, daß der Mensch vermöge seiner Leiblichkeit geringer als die Engel sei, vielmehr ist er seiner Idee und Bestimmung nach höher als sie. Dieser Idee nach überragt er die Engel durch die Verheißung des heil. Geistes, dieses Pfandes der Gotteskindschaft Röm. 8, 9—30. 2 Kor. 1, 22.; 5, 5.; 2 Tim. 4, 18. Eph. 1, 14., zu dessen Empfang der Mensch uranfänglich angelegt ist, und welchen kein Engel erhalten kann. Die Kreatur ist mithin dreifach; sie hat ein Leben empfangen, ohne persönlich zu sein wie die Natur, oder sie ist persönlich wie die Engel, und auf der höchsten Stufe steht der Mensch, das Ebenbild Gottes. Auch der ähnlichen Ansicht Schöberleins, die Grundlehren des Heils, S. 29., nach welcher Gott die Fülle der Natur in der geschaffenen Naturwelt, das Leben seines Geistes in der Engelwelt dargestellt und diese Gegensätze im Menschen zusammengefaßt habe, können wir aus den gleichen Gründen nicht zustimmen; vgl. Plitt a. a. O. I. 239.

[1]) Wenn schon das Licht den Gesetzen der Schwere nicht unterworfen ist und mit ungeheurer Schnelligkeit den Raum durchwirkt, wenn schon der elektrische Strom mittelst der Aetherschwingungen in einer Secunde die Bahn um den Erdäquator zehnmal durchlaufen kann, wie beinahe unmeßbar gering wird für die Engel, welche unendlich höher stehen als das kosmische Licht, die Entfernung der Weltkörper sein.

[2]) Bd. I. 278—294.; die Lehre v. d. Herrlichkeit, S. 78—97.

[3]) Dorner a. a. O. II. 963 ff. bespricht die neuere Literatur über die Fixsterne als Wohnungen der Engel und entscheidet sich für die Ansicht Whewell's the Plurality of Worlds 1854., welcher gegen Brewster, Life of Newton jene Annahme bestreitet. Der Vorwurf Whe-

Da man den Fixsternen weder die Räumlichkeit, noch die Stofflichkeit absprechen kann, so werden auch die Engel, die Bewohner derselben, eine ihnen analoge und homogene Leib-

---

well's trifft uns nicht, da wir den Beweis geführt haben. Man nenne doch nur einen vernünftigen Zweck, welchen diese Welten haben sollen, denn daß sie nur darum an das Firmament gesetzt sind, damit sie als Lichter auf die Erde scheinen, ist, abgesehen davon, daß dieß 1 Mos. 1, 17. nur von der Sonne, dem Monde und den zu ihnen gehörenden Planeten (vgl. m. Schrift, die Einheit der Urgesch. S. 118 ff.) gesagt wird, nicht einmal ganz richtig, da die entfernten Sternenchöre für das unbewaffnete Auge gar nicht sichtbar sind. Auch widerspricht diese Behauptung einem in dem ganzen All der Dinge gültigen Gesetz, daß jedes Wesen nicht nur um anderer willen da ist, sondern einen Zweck in sich selbst hat. Welches dieser Zweck sei, ist von diesem Standpunkt aus nicht zu sagen. Viel umsichtiger spricht sich der ausgezeichnete Forscher Karl Becker, Allgem. Erdkunde, 1862. S. 5. aus: „Wenn Whewell zu beweisen gesucht hat, daß die anderen planetarischen Körper (worunter er auch die Fixsterne versteht) unbewohnt seien, und nur unsere Erde bewohnt, so können wir das wohl zugeben: denn nur die Erde ist für den Menschen, wie er jetzt ist, bewohnbar, kein anderer Planet. Aber andere Wesen können auch für andere Weltkörper organisirt sein, von denen wir nur keine Vorstellung haben." Vgl. fr. O. Köstlin, Gott in der Natur. I. 12.; T. Mayer, Lehrbuch der Astronomie, S. 84.; Leibnitz a. a. O. S. 657.; John Cumming, die große Trübsal. Aus dem Englischen, 1862. II. 42.; Oetinger, Irdische und himmlische Philosophie II. 263.: „Mich dünkt, die menschliche Vernunft sollte sich nicht so weit wagen, den Fixsternen auch mechanische und finstere Welten anzueignen; ich meines Orts halte solchen Raum für das wirkliche Reich der Engel, deren Leiblichkeit in einem unverzehrlichen Feuer besteht, und ich denke, die Schrift ziele darauf mit dem Ausdruck von Scheme Kaedem Ps. 68, 34. und Morgensterne Ps. 103, 20." Treffend sagt Weiße, Stud. und Krit. 1844. S. 921.: „Daß Gott, nachdem er die Schöpfung einer Körperwelt über die Unendlichkeit des Raumes erstreckt, die geistigen Segnungen, die allein dieser Schöpfung einen Werth zu geben vermöchten, für einen unendlich kleinen Theil dieser Schöpfung zurückbehalten hätte, dieß sieht denn doch, wenn man nicht eine völlig grund- und vernunftlose Willkühr darin erblicken will, einer Ohnmacht des göttlichen Schöpferwillens, einem Gebundensein des göttlichen Selbstbewußtseins an jenen kleinen Theil des großen Weltganzen so ähnlich, daß der besonnene Christ sich gewiß zu solcher An-

lichkeit haben. Die Leugnung der Leiblichkeit oder Naturhaftigkeit der Himmel würde geradezu in Widerspruch gegen das Wort des HErrn treten Matth. 26, 29.: „Ich werde hinfort nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks, bis an den Tag, da ich's neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich“ [1]). Auch im Reiche der Himmel — denn des

---

nahme nur dann entschließen wird, wenn er in der göttlichen Offenbarung ganz unwiderstehliche Gründe, die ihn dazu nöthigen, gefunden hat. Der gesunde Menschenverstand lehrt den Christen, daß wo äußerliches, körperliches Dasein ist, da auch Platz für eine geistige Schöpfung war, und daß wenn dennoch dieser Platz, mit Ausnahme unseres kleinen Erdballs, unbenutzt geblieben ist, dieß aus keinem andern Grunde so sein kann, als weil Gott ihn entweder nicht benutzen wollte, oder ihn nicht benutzen konnte.“ Beide Annahmen sind mit dem Begriffe Gottes unvereinbar. Wenn Gott jene Lichtwelten geschaffen hat, so haben sie einen Zweck in sich selbst, welchen sie nur in den persönlichen Wesen, die sie bewohnen, erreichen. Alles Unpersönliche und bloß Objective bezeichnet überhaupt keinen höchsten Zustand der Existenz, denn es ist kein Sein für sich, sondern es ist nur Sein für Anderes, dem es erscheint. Wäre bloß Objectives in der Firstern-Welt, so wäre die Welt so viel wie nicht, denn sie wäre für sich selbst nicht und auch nicht für Andere; eine undurchdringliche Nacht läge über ihr und verhüllte ihr Dasein. Erst im Bewußtsein des Geistes ersteht sie zur wahrhaftigen Existenz, denn in ihm wird sie gefunden, die sich bisher selbst verloren war. Vgl. fr. Lange a. a. O. II. 282. Gegen Rinck a. a. O. S. 265. bemerke ich nur Folgendes: Die hl. Schrift bezeichnet die Himmel als Wohnungen der Engel. Die Anlage und Bestimmung der Auserwählten ist eine unendlich höhere als die der Engel, und dieser entspricht nur die Herrlichkeit, wo ihr Herr ist und wo auch sie bei ihm sein sollen. Vorübergehend sind sie allerdings auch im Himmel, im Paradies, aber auch nur vorübergehend, denn sie werden mit ihrem Haupte hoch erhöhet über alles Fürstenthum ꝛc.; dennoch können sie selbstverständlich von da aus auch die Engelwelten besuchen. Auch in dem neuen Jerusalem wie auf der neuen Erde sind viele Wohnungen und sie sind das Unsichtbare, was noch kein Auge gesehen hat. Das Unsichtbare der Herrlichkeit, das Erbtheil der Heiligen im Lichte, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, ist noch verborgen mit Christo in Gott.

[1]) Vgl. Meyer und Stier zu bs. St. Der Letztere bemerkt zu Luk. 22, 16.: „Wir sind so kühn aus den Worten: ‚bis daß es erfüllet

Vaters Reich umfaßt in seiner Vollendung die Himmel und die Erde — wird noch, gemäß seiner Natur und Beschaffenheit, ein leiblicher Genuß stattfinden, und in demselben mithin eine Natur vorhanden sein, welche das hervorbringt, was dem Genusse dienen soll. Dort wird auch Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit nicht bloß an den Werken, sondern an der ganzen Zuständlichkeit dieser Welten in weit hellerem Lichte offenbar sein als auf unserer armen Erde.

Wenn aber auch zugegeben werden sollte, daß die Engel einen Leib, entsprechend der himmlischen Natur, aus welcher sie geschaffen worden sind, besitzen, so wird man doch die Ansicht, daß sie die selbstbewußte Concentration des Naturlebens, die höchste persönliche Steigerung desselben sind, nicht begründet finden, ja sie, weil mit der Würde der Engel unvereinbar, abweisen. Aus der hl. Schrift zwar kann man sie nicht widerlegen, aber ebenso wenig scheinen Stellen vorzukommen, welche sie begünstigen. Wir wollen uns nicht auf Ps. 104, 4. berufen, obgleich wir aus der Vergleichung der Engel mit Winden und Feuerflammen folgern könnten, daß sie mit diesen Naturerscheinungen etwas analoges haben müssen, denn wir gestehen, diese Analogie würde mehr enthalten, als wir meinen; die Engel könnten darnach als personificirte Naturkräfte erscheinen. Allein sollte die hl. Schrift unsere Ansicht nicht wenigstens mittelbar andeuten, wenn sie

---

werde im Reiche Gottes' zu entnehmen, daß er selbst noch jetzt in seiner Herrlichkeit ein gottmenschliches Verlangen und Sehnen behalten muß nach der vollen Erfüllung des Umgangs mit den Seinen, des Essens und Trinkens mit ihnen im Reiche Gottes an dem Tische, den er Luk. 22, 30. nebst den Thronen bei Seinem Thron in schwindelnder Höhe als Seinen Tisch uns gezeigt hat." Rocholl a. a. O. S. 73.: „die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden als Geschichte des Universum fordert ganz reale Beziehungen, und so müssen alle gegenwärtigen Güter nicht nur Unterpfänder, sondern Erstlinge, Abschlagszahlungen auf eben so reale zukünftige Güter sein."

die Gestirne (Fixsterne) und die Engel identificirt? Mit den Worten: Heer des Himmels werden ebenso die Heerschaaren der Engel 1 Kön. 22, 19.; 2 Chron. 18, 18.; Luk. 2, 13., wie die Heerschaaren der Gestirne 5 Mos. 4, 19.; 17, 3.; 2 Kön. 17, 16. und diese wie jene als geordnete, gezählte Jes. 42, 26.; 147, 4. bezeichnet. Noch entschiedener liegt die Zusammengehörigkeit der Gestirne und der Engel in Nehem. 9, 6.: „Du erhältst alles lebendig (aller Himmel Himmel mit allem ihrem Heer), und das Heer des Himmels betet dich an." Das Heer der Himmel und das anbetende himmlische Heer werden zwar unterschieden, aber dennoch wieder in eine so nahe Verbindung gesetzt, daß das letztere als das Selbst- und Personleben der Gestirne erscheint. Der gleiche Gedanke liegt auch Hiob 38, 7. zu Grunde, wo nach dem Parallelismus wohl darum die Morgensterne als solche bezeichnet werden, die bei der Gründung der Erde lobeten, weil die Kinder Gottes, offenbar ihre Bewohner, in welchen ihr Leben zum Personleben schöpferisch gesteigert ist, jauchzten. Delitzsch [1]) erkennt „den in dieser begrifflichen Zusammenfassung von der Schrift angedeuteten Zusammenhang zwischen Engel und Sternen an", nennt ihn aber ein Geheimniß. Allein wenn ein solcher Zusammenhang unleugbar besteht, so kann er doch nur darin seinen Grund haben, weil auch die Engel in einem ähnlichen Verhältniß zu den Sternen stehen, wie der Mensch zur Erde, weil sie nicht bloß die Bewohner, sondern auch die Epitome derselben sind. Wir sind sogar genöthigt, diesen Zusammenhang anzunehmen, da auch die Engel mit ihren Wohnungen Glieder des großen Weltorganismus [2]) sind, und darum mit dem Menschen und

---

[1]) Zu Ps. 148, 2. Vgl fr. J. P. Lange a. a. O. II. 578.; Kurtz, Bibel u. Astr. S. 346.; Umbreit, Comment. zum Hiob zu K. 38, 7.; v. Rudloff a. a. O. I. 149.; v. Coelln, Bibl. Theol. I. 186. S. 93.: „Die Verschmelzung der Begriffe Himmelwesen (Engel) und Himmelskörper (Gestirne) macht wahrscheinlich, daß man sich die Engel nicht als reine Geister, sondern als leibliche Wesen gedacht habe."

[2]) Vgl. Rocholl a a. O. S. 66 ff.

mit dem Haupte, mit dem A und O der Schöpfung irgend wie verwandt sein müssen. Wären sie schlechthin Geister, so würden sie durch kein gemeinsames Moment mit dem Menschen in Verbindung stehen. Sind sie aber mit einem Leibe bekleidet, so wird derselbe in ähnlicher Weise, wie der des Menschen, geschaffen sein. Ein Geheimniß ist demnach dieser Zusammenhang nur dann, wenn man sich der biblischen Voraussetzung von der Leiblichkeit der Engel verschließt.

Wenn nun aber die Engel die höchste Concentration des Lebens der Gestirne sind, so scheint es bei ihnen wohl zum Selbstleben, aber nicht zum Personleben kommen zu können. Wir können hier auf dieses Bedenken noch nicht näher eingehen und bemerken vorläufig dagegen nur, daß es mit einer unrichtigen Vorstellung von dem Leben der Gestirne zusammenhängt. Sie besitzen es in einer Steigerung und in einer Fülle, die wir ebenso wenig messen können, wie das Licht, in welchem sie in ungetrübter Klarheit leuchten. Wenn nun schon aus dem gebundenen, von der Materie begrenzten und beherrschten Leben unserer Erde durch das schöpferische Wort in den Thieren ein Bewußtsein zu Stande kommt, ja wenn auch „den sinnlichen oder seelischen (ψυχικοί) Menschen, die keinen Geist haben," Judä 19., das Selbstbewußtsein nicht abgesprochen werden kann, wie viel höher muß das Bewußtsein der Kreaturen stehen, welche die höchste Concentration eines reinen ungetrübten Lebens sind. Der geschöpfliche Geist Gottes, welcher das innerste Centrum des himmlischen Wesens und Lebens ist, stellt sich in ihnen auf's vollkommenste dar. Jener geschöpfliche Gottesgeist ist Licht, und wie er nach Außen in den Engeln in hellem Glanze 2 Kor. 11, 14.; Luk. 2, 9.; Matth. 28, 3.; Luk. 24, 4. leuchtet, so ist er auch sich selber offenbar. [1])

---

[1]) Vgl. J. P. Lange a. a. O. II. 361.: „In dem Vermögen der Selbstbestimmung, welches dem Menschen gegeben ist, erkennen wir die vollendete Consequenz des Begriffs der Natur. — Wenn nun aber die Freiheit der Gipfel der Natur ist, ohne den diese selber nicht vollendet

Schließlich haben wir noch das Verhältniß der Engel zum Menschen und ihre Stellung im Weltorganismus etwas eingehender zu betrachten. Nach der hl. Schrift sind die Engel Diener Gottes, die seiner Winke gewärtig seinen Thron umstehen Dan. 7, 10.; Luk. 1, 19.; Matth. 4, 11.; Offb. 7, 11., und seine Herrlichkeit und Majestät lobpreisen. Da wir den Thron als die der Schöpfung zugewandte Stätte der Offenbarung, und den, der ihn einnimmt, den Sohn Gottes, als den Mittler und Offenbarer Gottes kennen gelernt haben, so empfangen die Engel die Aufträge Gottes durch jenen, und ihr Haupt und König ist zwar Gott, aber im Sohne, dem sichtbaren Ebenbild des auch für sie unsichtbaren Gottes. Sie sind durch ihn geschaffen Kol. 1, 16.; Joh. 1, 2.; Hebr. 1, 2. Er ist zwar eine kleine Zeit unter sie erniedrigt worden, als er unser Fleisch und Blut angenommen, aber nachdem er durch sich selbst die Reinigung unserer Sünden bewirkt, hat er sich auf den Thron der Majestät gesetzt, hoch über alles Fürstenthum der Engel Eph. 1, 20.; 3, 10.; Röm. 8, 38.; 1 Thess. 4, 16.; 1 Petr. 3, 22. Er nennt sie darum seine Engel Matth. 16, 27.; 13, 41.; 24, 31.; Mark. 13, 42. Als seine Diener Mark. 1, 13., welche ihn anbeten Hebr. 1, 6., werden sie ihn einst zum Gericht begleiten Matth. 8, 38.; Luk. 9, 26.; 2 Thess. 1, 7. Und er selbst wird, weil er bei den Cherubim wohnt, der Engel Jehova's, der Engel des Bundes u. s. w. Mal. 3, 1.; 1 Mos. 16, 7 ff., vgl. V. 13.; 31, 11., vgl. V. 13.; 2 Mos. 3, 2 ff. u. s. w. und der Fürst über das Heer des Herrn Josua 5, 14. 15., vgl. Dan. 9, 25. genannt. Die hl. Schrift bezeugt ferner, daß sie von Gott zum Dienst für den Menschen verwendet werden. Sie sind die starken Helden, die seine Befehle ausrichten Ps. 103, 20., und seinen Willen verkündigen Matth. 1, 20.; 2, 13.; Luk. 1, 11., sich um die lagern, die ihn fürchten und sie behüten auf

---

sein würde, sondern nur eine unausgebaute Ruine, so wird sich die Natur nicht nur auf Erden, sondern in der ganzen Welt gipfeln müssen in der Freiheit."

allen ihren Wegen Pſ. 34, 8.; 91, 11.; Matth. 4, 6.; Luk. 4, 10.; 16, 22.; Matth. 18, 10.; Apſtg. 12, 7., vor Sünde bewahren 1 Moſ. 16, 7.; 19, 16. 17.; 4 Moſ. 22, 22.; die Seelen der Gläubigen nach dem Tode in den Himmel tragen Luk. 16, 22., und am jüngſten Tage die Gottloſen von den Frommen ſcheiden werden Matth. 13, 49.; 31, 24.; 25, 31.; 1 Theſſ. 4, 16. Sie werden darum allzumal dienſtbare Geiſter genannt, ausgeſandt zum Dienſt um derenwillen, die ererben ſollen die ewige Seligkeit [1]) Hebr. 1, 14. Dieſe Beſtimmung aller Engel ohne Ausnahme iſt ein Zeugniß für die hohe Würde des Menſchen; er iſt das Kleinod der Schöpfung [2]).

Dieſe hohe Würde des Menſchen wird in der hl. Schrift ſehr beſtimmt angedeutet. Niemals wird von den Engeln das Gleiche ausgeſagt, was Eph. 1, 4. 5. von den Gläubigen an Chriſtum: Gott hat ſie auserwählt, ehe der Welt Grund geleget war und ſie in der Liebe verordnet zur Kindſchaft gegen ihn ſelbſt durch Jeſum Chriſtum; niemals wird bezeugt, daß ſie Erben Gottes und Miterben Jeſu Chriſti ſeien, daß ſie einſt mit Chriſto in der Herrlichkeit ſein, daß ihnen der Herr geben wird mit ihm auf ſeinen Stuhl zu ſitzen und ihnen das Reich beſchieden werde, wie es ihm ſein Vater beſchieden hat Luk. 22, 29. 30. Wie der Sohn der Erſtgeborne aller Kreatur iſt, ſo iſt der Menſch der Erſt-

---

[1]) Gut W. Hoffmann a. a. O. S. 70.: „Die Engel walten und wirken hienieden, nicht als ob der allgegenwärtige Gott ſolcher Mittelsperſonen bedürfte, weil er etwa, wie ein Menſch, da wo er ſelbſt nicht ſein kann, ſeine Stellvertreter haben müßte. Gott will, nicht: Gott muß durch die Engel wirken. Die ganze, unendliche, reiche Fülle und Mannigfaltigkeit ſeiner ſchöpferiſchen und lebendigen Kraft will er in Millionen und abermals Millionen herrlicher von ihm und zu ihm geſchaffener Perſönlichkeiten thätig und bewegt darſtellen. Es iſt die Würde und Herrlichkeit der Engel ſeine Reichsgeſchäfte thun zu dürfen."

[2]) Vgl. Ebrard, Hebrbrief S. 68.; Molitor a. a. O. II. 115. v. Meyer a. a. O. S. 109 ff. B. Schaden, Vorleſungen, S. 373.

ling der Kreaturen Jac. 1, 18. Dieser unermeßlich hohe Vorzug bleibt allein denen vorbehalten, welche ihre Kleider helle gemacht haben im Blute des Lammes und in der Gemeinschaft des hl. Geistes Fleisch von seinem Fleische, Bein von seinem Gebein Eph. 5, 30., mit einem Worte, die aus Gott — aus der Herrlichkeit — geboren, der göttlichen Natur theilhaft geworden sind 2 Petr. 1, 4. Darin ist es begründet, daß wie der Herr selbst, so auch sein Leib, dessen Haupt er ist, hocherhöhet wird über alles Fürstenthum, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt Eph. 1, 21—23., daß die Heiligen die Engel richten 1 Kor. 6, 3., daß sie mit Christo regieren werden in die Ewigkeiten der Ewigkeiten Offb. 21, 4. 6.; 22, 5.; Dan. 7, 9. 22. 27., daß er nicht den Engeln, sondern seinen Brüdern, was die Engel nicht sind, die zukünftige Welt unterthan hat Hebr. 2, 58. Ps. 8, 5 ff. [1]).

Der Mensch ist als der Schlußpunkt der Schöpfung im Rathschluß Gottes zuvorversehen und bildet in seiner Verbindung mit dem Sohne Gottes den Gipfel derselben. Die Engel nehmen nicht nur eine untergeordnete Stellung ein, sondern sie werden auch, da das Niedere immer dem Höheren zu dienen bestimmt ist, in Beziehung auf den Menschen erschaffen sein. Zwar sind sie in unvordenklicher Zeit, „am Anfang," also vor den Menschen in's Dasein gerufen worden, das hindert aber keineswegs, daß sie für und um des Menschen willen da sind, da sich der Rathschluß Gottes erst in der Vollendung der Zeiten erfüllen wird [2]). Auch diese

[1]) Aus dieser Bestimmung des Menschen erklärt sich, warum der Herr sich nicht der Engel annimmt Hebr. 2, 16., sondern des Samens Abrahams. „Er erfaßt die Menschen," sagt Delitzsch zu d. St., „um sie überenglischer Ehre zu würdigen."

[2]) Ph. Nicolai, Grundfest und richtige Erklärung des streitigen Artikels von der Gegenwart Jesu Christi, 1604. S. 144.: „Der Mensch ist das Ende aller vorhergehenden Kreaturen, nämlich der Engel und der ganzen Welt, die ihm zu gut erschaffen sind."

so excessiv scheinende Behauptung wird durch einige Schriftaussagen bestätigt. Wenn die Engel sich freuen über jeden Sünder, der Buße thut Luk. 15, 7. 10., so hat diese Freude in ihrem Mitgefühl für das Heil der Sünder ihren Grund. Allein die Engel gelüstet auch in das Geheimniß der Erlösung hineinzuschauen 1 Petr. 1, 12. Die bloße Theilnahme an dem Heil der Menschen, das durch die Erlösung für ihn gewonnen wird, scheint diese Begierde nicht genügend zu erklären; aber ebensowenig kann man ihnen eine eitle Neugierde zuschreiben, welche sich mit ihrer Reinheit und Heiligkeit nicht vertragen würde. Die Engel wünschen vielmehr bis auf den Grund das Wesen der Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung zu erkennen, weil sie ahnen, daß ihre völlige Vollendung mit derselben in irgend einer Verbindung steht. Die Thatsache der Erlösung gilt allerdings zunächst und allein den Menschen, allein sie hat eine so unermeßliche Tiefe und ist von einem so großen Werthe, daß ihre Früchte und Segnungen in irgend welcher Weise der ganzen Schöpfung und mithin auch den Engeln zu gut kommen werden. Es ist in verschiedenen Stufen und Graden alles zum Erstgebornen aller Kreatur, diesem Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, geschaffen und dieses All der Dinge wird, wie schon der Begriff des Organismus erfordert, erst dann seine Bestimmung erreichen, wenn der göttliche Rathschluß schlechthin vollendet werden wird. Wie alle Glieder leiden, wenn ein Glied leidet, so werden jene auch zu der ihnen verordneten Herrlichkeit erhoben werden, wenn der Herr mit seiner Gemeinde oder mit seinem Leibe das ewige Hochzeitmahl in der übergeschöpflichen Herrlichkeit feiern wird. Die gleiche Anschauung liegt auch Eph. 3, 10. zu Grunde. Denn die mannigfaltige Weisheit Gottes an der Gemeinde wird den Fürstenthümern und Herrschaften im Himmel nicht zur Befriedigung einer müßigen Neugierde kund, sondern zu ihrer Förderung, zum Wachsthum in der Liebe gegen ihren Herrn und Gott, da die Offenbarung Gottes stets einen sittlichen Zweck hat. Mit vollem Rechte sagt da-

her Stier[1]): „Wenn der Geisterwelt durch die Erlösung der Menschen ein Mehreres und Neues noch von Gottes anbetungswürdigem Wesen kund wird, so sind sie doch gewiß auch von Anfang zuvorversehen für diese ihre Vollendung in der Erkenntniß und Anbetung Gottes erschaffen."

Die hl. Schrift enthält noch einige St., welche bezeugen, daß die Vollendung der Engel mit der Vollendung des Rathschlusses der Erlösung zusammenfällt. Wir betrachten nur Röm. 8, 16—23. etwas genauer. Gewöhnlich läßt man den Abschnitt über das Seufzen der Kreatur mit V. 8. beginnen, ja man geht von der Voraussetzung aus, als ob hier der Ap. eine Lehre über das Verhältniß derselben zu den Kindern Gottes beabsichtigt habe. Beides ist unrichtig.

---

[1]) Zu vs. St. I. 463. Er bemerkt ferner S. 466.: „Christus als Heiland kann den Engeln als nicht ihrer Natur verbrüdert nur auf diesem Wege der Betrachtung in der Gemeinde sich zu erkennen geben." Vgl. auch Steiger zu 1 Petr. 1, 12. — F. W. Schultz verkennt völlig das Wesen, die Stellung und die Bestimmung der Engel im Organismus des Reiches Gottes, wenn er sie a. a. O. S. 190. im Widerspruch mit Jac. 1, 18. als die Erstlinge der übrigen Kreaturen betrachtet und S. 195. mit Thomas Aq. (Summa I. qu. 62. art. 1. und 9.) lehrt, „daß sie alles, was sie überhaupt haben erlangen können, sogleich haben besitzen müssen, — auch den höchsten Grad der Seligkeit." Die hl. Schrift sagt direct und indirect das Gegentheil. Wie das All der Dinge, wie der Erstgeborne aller Kreatur eine Geschichte hat, so auch die Engel, und wie das Durchleben einer Geschichte nicht ohne eine Frucht sein kann, so auch werden die Engel einen reichen Gewinn von der Geschichte haben, in welche sie von Anfang an hineingestellt sind. Die Fülle der Liebe Gottes, welche den Engeln erst durch die Verwirklichung des Rathschlusses der Erlösung offenbar wird, ist auch ein neuer Impuls für ihre Liebe. Jener Hymnus, welchen einst die zehntausend mal tausend Engel dem Lamme, das geschlachtet ist Offenb. 5, 6—12. darbringen werden, hat sicherlich seinen Grund in der gründlichen Erkenntniß dessen, was dieses Lamm für das All der Dinge ist und vollbracht hat. Sehr gut sagt daher Stier a. a. O. S. 467: „Die Geschichte der Erdenwelt und ihres Mittelpunktes der Gemeinde wird den Himmelsgeistern in Betrachtung und Theilnahme rückwirkend noch eine eigene Geschichte."

Der Ap. hatte V. 2—13. von dem neuen Leben der Gotteskindschaft gesprochen, das diejenigen empfangen, welche durch den hl. Geist in Christo eingepflanzt werden. In V. 14. geht er nun zu der Verheißung der Herrlichkeit über, welche die volle Erscheinung der Gotteskindschaft ist. Dieser Gedanke beherrscht das ganze Kap. von V. 14. an. „Das Leben ist die Befriedigung des Ich innerhalb seiner selbst, das Andere, die Herrlichkeit, seine Befriedigung hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt, denn die Herrlichkeit ist die Erscheinung, Ausstrahlung gleichsam des Lebens, in dem einer steht. Es wird nun von vornherein klar sein, warum es sich im Folgenden um unser Verhältniß zur Welt handelt. Das Verhältniß des Christen zur Welt ist, das ihn leiden macht, und auf dasselbe Verhältniß bezieht sich dann gegentheils seine Herrlichkeit" [1]).

In seinem Verhältniß zu Gott, welches ihm durch den hl. Geist als ein völlig sicheres und gewisses bezeugt ist V. 16., weiß das Kind Gottes Gott als seinen Vater. Was es Großes um diese Kindschaft ist, wird durch die Aussage, daß die Kinder Gottes auch Erben Gottes und Miterben Jesu Christi sind, V. 17. angedeutet. Christus ist als der eingeborne Sohn der Erbe Gal. 3, 16—18.; Hebr. 1, 2. Die Grenzen dieses Erbes oder Herrschaftsgebietes sind der Welt Enden Ps. 2, 8., alles Geschaffene Phil. 2, 9.; Himmel und Erde Matth. 28, 18.; die zukünftige Welt Hebr. 2, 5. oder der neue Himmel und die neue Erde. Als Miterben Christi empfangen die Kinder Gottes in ihm das gleiche Recht der Herrschaft und der Macht Offenb. 21, 7. Wir können es jedoch nur auf dem Wege der Leiden erlangen, wie auch der Herr selber durch Leiden vollkommen gemacht werden mußte. Deßhalb verwendet der Ap. die Aussicht auf die zukünftige Herrlichkeit zur Ermahnung willig mit Christo zu leiden V. 17. 18. Ist das Leiden unumgängliche

---

[1]) J. C. A. Ortloph, der Brief Pauli an die Römer, 1865. S. 177.

Bedingung der Empfangnahme der Herrlichkeit, so liegt in demselben zugleich ein Trost, indem es dann, weit entfernt die Hoffnung der Herrlichkeit zu trüben, ein neues Unterpfand derselben enthält. In der zukünftigen Herrlichkeit kommt die Kindschaft zu ihrer vollen Erscheinung und Vollendung und in ihr liegt auch die Bürgschaft des Erbes. Der Schluß des V. 18. sieht daher auf V. 14—17. zurück. Diese Herrlichkeit wird nun von V. 19. in ihrer unvergleichlichen Größe geschildert [1]). Der Ap. thut dieß in eigenthümlicher, aber die Würde der Kinder Gottes sehr bestimmt bezeichnender Weise. Das ganze Schöpfungsgebiet, der Gegenstand dieses Erbes harrt noch seiner Vollendung, welche ihm nicht durch einen Willensakt Gottes allein, sondern auch durch die Kinder Gottes und in Folge ihrer eigenen Vollendung zu Theil werden kann. Die Kreatur ist solidarisch verbunden mit dem Menschen, sie wird daher von der Eitelkeit und von dem Dienst des vergänglichen Wesens, von der Knechtschaft des Verderbens erst dann frei werden, wenn die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbar wird. Die Kreatur fühlt es dunkel, daß ihre Wiederherstellung und Vollendung von dieser Offenbarung abhängt und darum schaut sie mit sehnsüchtigem Verlangen nach derselben hinaus. Der Darstellung des Ap. liegt sehr deutlich folgender Gedankengang zu Grunde, welchen er in seiner plastischen, concreten Weise ausdrückt. Die Kreatur ist in Beziehung auf den Menschen als ihrem Ziel und Mittelpunkt geschaffen und kann daher auch ihre Bestimmung nur durch ihn erreichen. Die bevorstehende Besitznahme der Herrlich-

---

[1]) Der Einwand Philippi's, Comment. über den Brief an die Römer, 2. Aufl. S. 313.: „Wenn der Ap. die Größe der bevorstehenden Dora charakterisiren wollte, so würde er viel angemessener die Fülle der Seligkeit geschildert haben, welche wir selbst im Anschauen Gottes besitzen werden, statt nur das secundäre und untergeordnete Moment der Verklärung der Natur, die uns umgeben wird, hervorzuheben," verkennt den Gedankengang und die Argumentation des Apostels.

keit durch die Kinder Gottes kommt der ganzen Kreatur zu gut. Die Kinder Gottes können so wenig ohne die Kreatur, wie diese ohne jene vollendet werden.

Wir haben bisher den Ausdruck „Kreatur" bald in einem engeren, bald in einem weiteren Sinne genommen, was mit einigen Worten zu rechtfertigen ist. Das Wort ἡ κτίσις bedeutet ursprünglich die Schöpfung als Akt Röm. 1, 20., dann die Schöpfung als Resultat = das Erschaffene; ἡ κτίσις ist nun entweder das einzelne Geschöpf Hebr. 4, 13.; Röm 1, 25.; Gal. 6, 15.; oder auch die ganze Schöpfung Mark. 10, 6.; 13, 19.; Kol. 1, 15.; Hebr. 9, 11.; 2 Petr. 3, 4.; Offenb. 3, 14. Der Umfang dieses Begriffes ist an uns. St. sehr verschieden bestimmt worden; von den meisten neueren Exegeten wird er mit Recht auf die vernunftlose Schöpfung bezogen. Namentlich verbietet V. 20. an die vernünftige Kreatur zu denken, weil sie nicht ohne eigene Schuld der Eitelkeit unterworfen worden ist.

Es fragt sich indessen, ob auch πᾶσα ἡ κτίσις (alle Kreatur oder die ganze Schöpfung) V. 22. in gleicher Weise zu beschränken sei? Sollte dieser im Vergleich mit ἡ κτίσις V. 19, 20. 21. offenbar verstärkte Ausdruck sich nur wieder auf die vernunftlose Schöpfung beziehen, so würde der Ap. beinahe das Gleiche nur mit andern Worten sagen, denn das ängstliche Harren ist auch zugleich ein Seufzen und Ringen nach der Erlösung. Eine solche, fast an Tautologie grenzende Wiederholung ist kaum vom Ap. zu erwarten. Endlich fordert seine Argumentation eine Steigerung. Jedes Moment derselben V. 18. 19. 21. wird durch ein γὰρ (denn) eingeführt. Wie das γὰρ V. 18. das Vorhergehende begründet, so verhält es sich auch mit dem γὰρ V. 19. 21.; das erstere sieht auf V. 18., das zweite auf V. 20. zurück. Aehnlich wird es sich auch mit οἴδαμεν γὰρ V. 22. verhalten. Es kann sich aber nicht auf V. 20. und 21. beziehen, welche die Behauptung, daß die Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes, begründen, sondern nur auf V. 19. V. 22. enthält eine Erläuterung, warum überhaupt die Krea-

tur harrt. Weil alle Kreatur sich sehnt und in Geburtswehen liegt, so muß dieß auch von der Kreatur im engeren Sinn gelten. Der Umfang von πᾶσα ἡ κ. ist mithin ein weiterer und umfassenderer als der einfache Ausdruck „die Kreatur".

Welches nun der Umfang dieses erweiterten Begriffs ist, ergibt sich aus dem Zweck des Ap. Er wollte die Größe und Herrlichkeit des Erbes der Kinder Gottes schildern. Die Formel: alle Kreatur, wird mithin die ganze Schöpfung, Himmel und Erde und ihre Bewohner umfassen [1]). Es erhellt nun auch, daß sich der Ap. keineswegs wiederholt. Von der vernunftlosen Schöpfung unserer Erde konnte er sagen, daß sie ängstlich harrt auf die Offenbarung der Kinder Gottes, weil sie der Eitelkeit und der Knechtschaft des Verderbens unterworfen ist wider Willen, allein dieß gilt nicht von den Himmeln und den Engeln. Jene sind nicht durch den Fall dieser dem Verderben anheimgefallen, wie die Erde durch den Fall Satans und der Engel [2]). Von ihnen konnte er daher nur ein Mitseufzen und Mitkreisen aussagen, weil in der vollen Verwirklichung der Gotteskindschaft auch die Engel die ihnen von Gott ursprünglich bestimmte Vollendung erreichen. Ihre Geschichte ist hineingeflochten in die große Geschichte des Heilsrathschlusses Gottes und auch sie nehmen Theil an den Geburtswehen, welche der Wiederbringung der Dinge vorangehen [3]). Das Mitseufzen und

---

[1]) Rocholl a. a. O. S. 73. sagt gut: „Alle Kreatur, auch die himmlischen Heere, der ganze Kosmos, harrt wie in Geburtsschmerzen dem Tage der vollendeten Neugeburt und Verklärung entgegen, einer Palingenesie, die durch diese Erde, deren Fleisch und Blut der Heiland angenommen, für das Universum vermittelt ist."

[2]) In m. Schrift: die Einheit der Urgeschichte S. 21 ff. habe ich nachgewiesen, daß die Erde schon vor dem Fall des Menschen der Eitelkeit und dem Dienst des vergänglichen Wesens unterworfen war.

[3]) Stier, Reden Jesu. VI. 965.: „Die Engel sehnen sich nach dem Heil der Menschen, aber sie sind nicht irgendwie mitgefallen."

Mitkreisen setzt einen noch nicht vollkommenen Zustand voraus, einen solchen, welcher der Bestimmung noch nicht entspricht. Auch der Zustand der Engel ist noch kein schlechthin vollkommener und wie die Himmel durch Geburtswehen hindurchgehen müssen, wenn ein neuer Himmel werden wird, so können auch die Engel nur durch ein Mitkreisen mit der ganzen Schöpfung zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit gelangen [1]).

Wir können die Beantwortung der Frage nicht umgehen, warum die Himmel einer Erneuerung und die Engel einer Vollendung bedürfen. Man betrachtet den Himmel als den Ort der Vollkommenheit, der mithin auch seiner Idee schlechthin entspricht. Auch scheint der Begriff Gottes zu fordern, daß das, was er in's Dasein ruft, an keinem Mangel leiden, sondern seine Herrlichkeit, wenn auch in kreatürlicher Weise abspiegeln werde. Von Gott können nur gute Gaben, Gaben des Lichtes und Lebens kommen und wie sollten sie einer Vervollkommnung fähig sein? Dagegen bezeugt nun die hl. Schrift: „die Himmel werden veralten wie ein Gewand, wenn du sie verwandeln wirst" Ps. 102, 26. 27.; „sie werden zerreißen wie ein Rauch" Jes. 51, 6. 13, 10. [2]). Worin ist nun dieses Veralten der Himmel gegründet? Daß Satan und seine Engel, wie Auberlen [3]) annimmt, auch

---

[1]) Wenn wir in der Aussage: „alle Kreatur," die Engel mitbegreifen, so versteht es sich von selbst, daß auch die Heiden, überhaupt die ungläubige Menschheit, nicht ausgeschlossen werden kann. Von ihnen wird jedoch nur ein Mitseufzen und Mitkreisen ausgesagt und zwar mit vollem Rechte. Es ist ein unruhiges Sehnen und Wogen, was der Ap. ein Seufzen nennt, in jedes Menschen Herzen, bis es still wird durch Gnade und fröhlich in seinem Erlöser. Das Wort des Ap. hat noch eine besondere Bedeutung für die damalige Zeit. Bei allen bekannten Völkern der alten Welt war eine unbestimmte, messianische Ahnung und Erwartung vorhanden.

[2]) 2 Petr. 3, 10. gehört nicht hieher. Diese St. bezieht sich auf den mit der Erde unmittelbar verbundenen Planetenhimmel. Vgl. Bd. I. S. 295 ff.

[3]) Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. 1857. S. 290 ff.

nach ihrem Fall noch im Himmel sind und seine Unvollkommenheit bedingen, ist nicht schriftgemäß, vgl. 2 Petr. 2, 4.; Judä V. 6., wenn auch der Verkläger der Menschen momentan noch einen Zutritt zu demselben hat. Dagegen ist es richtig, daß wenn ein Glied leidet, alle übrigen Glieder des Organismus in Mitleidenschaft versetzt werden. Allein die Wirkungen des Falls Satans scheinen nicht bis dahin ausgedehnt werden zu dürfen, daß die Himmel an ihrer ursprünglichen Herrlichkeit eingebüßt haben und ihr Licht verdunkelt worden sei. Dagegen wurde der Strom des Lichtes und Lebens aus der Herrlichkeit gehemmt, da in Folge des Falls Satans zwar nicht die allgemeinen Schöpferkräfte zurückgezogen worden sind, — denn der Sohn Gottes trägt alles, auch die Himmel, mit dem Worte seiner Kraft — wohl aber die Segenskraft der Herrlichkeit. Die Himmel sind gleicherweise wie die Erde geschaffen; das Leben, das man ihnen nicht absprechen kann, ist ein natürliches, nur ist das der Himmel ein reines, ungetrübtes, dagegen das der Erde ein durch die Sünde gehemmtes, gestörtes und depravirtes. Wenn auch die Erde in Folge des Falls Satans ihrer ursprünglichen Schönheit und Vollkommenheit nicht mehr gleicht, so walten doch noch die gleichen Naturgesetze, wiewohl durch die Eitelkeit und Verderbensmacht, der sie unterworfen worden ist, wesentlich modificirt, in ähnlicher Weise auf den Fixsternen, den Wohnungen der Engel. Nun lehrt uns die Physik [1]), daß kein Proceß, der den auf der Erde bekannten analog ist, für ewige Zeiten unerschöpflich bleibt. Die Himmel müßten mit der unauflöslichen Kraft des ewigen Lebens ausgestattet sein, wenn sie von diesem Gesetz ausgenommen sein sollten. Allein dieß ist nicht der Fall; wie der Erde, so ist auch ihnen eine bloß geschöpfliche Lebenskraft verliehen. Die Offenbarung jener unauflöslichen,

---

[1]) Vgl. H. Helmholz, über die Wechselwirkung der Naturkräfte, 1854. S. 44.

nie veraltenden, sondern sich stets aus und in sich selbst erneuernden Kräfte ist Eins mit der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, oder Eins mit der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes selbst. Es läßt sich nun einsehen, warum die hl. Schrift sogar von einem Veralten der Himmel spricht, und warum auch sie einer Erneuerung bedürfen [1]). In richtigem Takte sagt darum Luther [2]): „Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen, dieses (das jetzige) ist ein Werkeltkleid, hernach wird er einen Osterrock und ein Pfingstkleid anziehen. Sonne, Mond, Sterne, Luft und Erde sind nicht mehr so schön und lieblich, wie sie gewesen sind, aber an jenem Tage wird alles wieder neu und schön werden." Daß endlich die Erneurung des Himmels mit der Vollendung des Rathschlusses Gottes in der genausten Verbindung steht, bezeugt Jes. 51, 16., zu welcher St. v. Gerlach bemerkt: „Der Herr, der von Alters her den Himmel ausbreitet und die Erde gründet (V. 13.), legt sein Wort in Zions Mund und behütet Zion, auf daß er den Himmel pflanze und die Erde gründe." Das scheint anzudeuten, daß der Herr noch einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen will. Und so ist's, vgl. Jes. 65, 17.; 66, 22.; Offenb. 21, 1. Die Neuschöpfung des Himmels oder die Erneurung desselben ist vermittelt durch das Wort, das Gott in Zions Mund legt," oder mit anderen Worten: durch die Vollendung des Leibes Christi als dem Ziel des Rathschlusses Gottes. Wie nun diese Erneurung geschehen wird, wissen wir nicht; schwerlich aber wird eine solche Katastrophe anzunehmen sein, wie die ist, welche einst nach 2 Petr. 3, 10 ff. auf unserer Erde und dem zu ihr gehöri-

---

[1]) J. B. Hanne, von den Grundelementen der christlichen Gottesidee. Jahrb. f. d. Th. 1857. S. 770.: „Was räumlich beschränkt ist und ein anderes außer sich hat, das wird auch zu etwas Anderem in der Zeit, und was zeitlich entsteht, sich ändert und wiederum in eine andere Form des Daseins übergeht, das existirt auch auf eine räumlich beschränkte Weise."

[2]) Walch, V. 320. Vgl. fr. Cabb. denud. T. II. P. 2 p. 308. 313.

gen Himmel stattfinden wird. Die Himmel der Engel sind nicht chaotisirt worden; die Bewohner derselben haben ihre Reinheit bewahrt. Ein Gericht, das doch nur das Fremde und Nichtseinsollende auszuscheiden hat, kann mithin nicht über sie ergehen. Die Erneurung wird daher nur in der Form der Vollendung ihres Zustandes eintreten und als ein Emporgehobenwerden zur Aehnlichkeit, aber nicht zur Gleichheit mit der neuen Erde, auf welcher die Herrlichkeit der Stadt Gottes, des neuen Jerusalems, sein wird, zu denken sein. Von ihr aus werden ähnlich, wie einst vom Paradies auf Eden, Lebenskräfte ausgehen, welche auch die Engelwelten auf eine höhere Stufe ihres Daseins emporheben. Dann wird auch das Mitseufzen und Mitkreisen der Engel seine Endschaft erreichen.

Es läßt sich nun auch das Verhältniß der Engel zum Menschen genauer bestimmen. In den Engeln culminirt das Leben der Sphären, die sie bewohnen; sie sind, wie der Mensch, die Epitome derselben; jedoch sind im letzteren alle Potenzen der ganzen Schöpfung zusammengefaßt, während bei den Engeln dieß nur in Bezug auf die ihnen vorausgesetzte Sphäre stattfindet. Der Mensch ist aber nicht nur Mikrokosmos, sondern auch, wie er bezeichnend genannt wird, Mikrodeos. Er ist nicht nur die Epitome des ganzen Naturlebens, sondern seiner Anlage nach, als das Ebenbild Gottes, bestimmt und berufen, den Geist Gottes, das Wesen der Herrlichkeit zu empfangen. Wie von den Engeln niemals gesagt wird, daß sie der Herrlichkeit Gottes theilhaft werden, so enthält die hl. Schrift auch keine Stelle, aus welcher hervorgeht, daß sie den hl. Geist empfangen haben oder empfangen werden. In ihnen ist das Naturleben ihrer Sphäre durch eine schöpferische That zur Persönlichkeit emporgehoben, sie sind mithin die höchste Steigerung desselben innerhalb ihrer Sphäre. Man kann deßhalb den Engeln die sittliche Bestimmtheit nicht absprechen; wir haben schon früher [1]) darauf

[1]) Bd. 1. S. 566.

aufmerksam gemacht, daß auch die Physik eine ethische Bedeutung hat. Die Himmel, welche unmittelbar von Gott durch den Sohn in's Dasein gerufen und deren Reinheit nicht getrübt worden ist, haben als solche eine bestimmte Beziehung zu den persönlichen Wesen, in welchen sie culminiren. Das ganze Naturleben ist ethisch bestimmt, und diese ethische Bestimmtheit kommt in den Engeln zum klaren, persönlichen Bewußtsein. Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ist dort in jenen himmlischen Sphären in hellem Lichte offenbar, ohne durch irgend eine Eitelkeit getrübt zu sein. Sie thun den Willen Gottes, indem sie den sittlichen, durch das Naturleben vermittelten Gesetzen Folge leisten und sie zur persönlichen Bestimmtheit und damit zur Freiheit verklären. Die Einwendung, daß aus dem Naturleben keine Persönlichkeit hervorgehen könne, verkennt, daß das Bewußtsein des Thieres eine Vorahnung des Selbstbewußtseins und mithin auch der Persönlichkeit des Menschen ist. Es bedurfte nur einer schöpferischen Steigerung, um jenes zu diesem zu erheben. Die ganze Natur ist für die Persönlichkeit angelegt und das gilt auch von dem Naturleben in den Himmeln. Weil aber daselbst eine von keiner Finsterniß und Todesmacht getrübte Fülle des geschöpflichen Lichtes und Lebens waltet, so ist auch das geistige oder persönliche Leben der Engel nicht den Trübungen, Hemmungen und beengenden, zeiträumlichen Schranken unterworfen, mit welchen wir zu kämpfen haben. Ihre Erkenntniß wird daher auch eine, in Beziehung auf ihre Sphäre, intuitiv-organische und in keinem Vergleich höhere und vollkommenere sein als die des Menschen, so lange er noch von diesem Leibe des Todes beschwert ist. Sie wird sich theils auf ihre Natur, theils auf den Willen Gottes, der ihnen durch den Erstgebornen aller Kreatur kund wird, da sie in keiner unmittelbaren Verbindung mit Gott stehen, beziehen, theils endlich auf die Offenbarung der vielfältigen Weisheit Gottes in den Führungen der Gemeinde von ihren Anfängen bis zu ihrem Ziele in der Herrlichkeit. Man kann ihr daher ein

Wachsthum nicht absprechen. Eine Erkenntniß aber des Liebesrathschlusses Gottes in Christo aus eigener Erfahrung können sie nur insofern erlangen, als auch sie in der Wiedergeburt der Dinge mittelbar an den Segnungen der Erlösung und an der Vollendung des Reiches Gottes theilnehmen. Weil sie sich übrigens ihre Voraussetzung erkennend und wollend mithin persönlich angeeignet haben, so wird auch ihr Leib, der von den Lebens- und Lichteskräften der himmlischen Welt wie durch die Macht der Persönlichkeit durchdrungen und von der letzteren beherrscht ist, keine Schranke für sie sein, sondern ihrem Willen dienen.

Der Ap. hatte von der ganzen Kreatur das Mitseufzen und Mitkreisen ausgesagt. Zu ihr gehören jedoch auch die Kinder Gottes selbst, auf deren Offenbarung die unvernünftige Kreatur harret. Die Kinder Gottes sind zwar von der Kreatur zu unterscheiden, insofern sie das Ziel sind, auf welche diese angelegt ist. Weil sie jedoch vor der Hand nur die Erstlinge des Geistes empfangen haben und noch nicht in den vollen Besitz der Kindschaft eingetreten sind, so nehmen sie im Allgemeinen noch an dem Zustand der Kreatur Theil. Zum vollen Besitz der Kindschaft können sie aus leicht begreiflichen Gründen erst mit des Leibes Erlösung gelangen, welche der Leib ebensowohl wie die Seele bedarf, weil beide durch die Sünde verderbt sind. Unter der Erlösung des Leibes ist indessen nicht bloß die Befreiung desselben von der Todesmacht, sondern auch die Ueberkleidung der Seele mit einem herrlichen Leibe zu verstehen. Die Kinder Gottes warten mithin nicht auf die Kindschaft selbst, sondern auf die volle Offenbarung derselben, in welcher Gott auch ihre leibliche Natur in dieses Kindesverhältniß aufnehmen, die Herrlichkeit seines Sohnes über sie ausbreiten und sie vor der Welt auch in ihrer Erscheinung als seine Kinder und als Brüder und Miterben seines Sohnes darstellen wird.

Die gleiche Anschauungsweise von dem Verhältniß der Engel zum Menschen wie Röm. 8, 22. liegt auch Eph. 1, 10.: „daß alle Dinge unter ein Haupt verfasset würden in Christo,

beide das im Himmel und das auf Erden ist," und Kol. 1, 20.: „Und er alles durch ihn versöhnete zu ihm selbst, es sei auf Erden oder im Himmel," zu Grunde. Wir übergehen die verschiedenen Erklärungen der beiden St. und bemerken hinsichtlich der ersteren nur, daß das Verbum ἀνακεφαλαιοῦν [1]) bedeutet: unter einem Hauptpunkt zusammenfassen, unter einem Punkte verfassen [2]). In den Worten: „das in den Himmeln und das auf der Erde" ist der Gegenstand genannt, welcher zusammengefaßt werden soll. Der Ap. kann unmöglich nur den Himmel als solchen meinen [3]), sondern auch das, was den Himmel erfüllt und bewohnt, die Engel. Das unter ein Haupt verfassen ist jedenfalls eine Frucht der Erlösung, eine Wirkung, welche von Christo ausgeht. Das unmittelbare Object dieser Wirksamkeit sind stets zunächst persönliche Wesen, durch welche sie der vernunftlosen Kreatur vermittelt wird. Das Zusammenfassen beziehen wir daher ebensowohl auf die Engel [4]), wie auf die Menschen, welche das Erbtheil (V. 11.) Christi geworden sind. Aber wie kann Christus in diesem Sinne auch das Haupt der Engel sein, die er nicht erlöst hat? Da die Menschen, seine Auserwählten, in einer näheren Verbindung mit Christo stehen, so können die Engel nicht in gleicher Weise wie die, welche den Leib Christi bilden, unter ihm, dem Haupte zusammengefaßt sein. Diese Schwierigkeit löst sich, wenn wir die Stellung der Engel im Schöpfungsorganismus in's Auge fassen. Der Mensch ist von Ewigkeit als der Schluß- und Zielpunkt, als die Krone der ganzen Schöpfung versehen und die Engel ihrem Wesen nach auf ihn angelegt. Sie können mithin ihre Bestimmung erst erreichen und in den großen, das All der Dinge umfassenden Organismus, an

---

[1]) Vgl. Flatt, Vorles. über den Brief an die Ephes. S. 318—322.

[2]) So Chrysost., Luth., Beza, unter den Neueren: Harleß, Stier, Meyer.

[3]) Gegen Harleß zu d. St.

[4]) Gegen Harleß zu d. St. und Hofmann a. a. O. I. 217.

welchem Christus als der Erstgeborne aller Kreatur das Haupt ist, eingegliedert werden, wenn der Rathschluß Gottes in vollkommene Erfüllung geht. Mit dem Eintritt in den vollkommenen Besitz der Kindschaft werden die Auserwählten in ihrer überaus innigen Verbindung mit dem Herrn die Mittler der göttlichen Lichtes- und Lebenskräfte, welche sich aus der Herrlichkeit über die gesammte Schöpfung, mit Einschluß der Engel, ergießen werden. Das Geheimniß des göttlichen Willens besteht mithin darin, daß nicht bloß seine Auserwählten, sondern auch die Engel, aber in verschiedenen Graden und Ordnungen, an dem Lebensgeiste Christi theilnehmend, unter ihm, dem Haupte der ganzen Schöpfung zusammengefaßt werden. Wenn die Kinder Gottes zur Freiheit der Herlichkeit verklärt werden, dann feiert die ganze Schöpfung ein großes, heiliges Pfingstfest; Ströme des Segens aus dem Allerheiligsten werden auch über die Engelwelt ausgegossen und sie durch dieselbe in eine nähere Verbindung mit dem Erstgebornen und mit seiner Gemeinde eingeführt. Bisher war ihnen die Herrlichkeit Gottes in Folge des Falls Satans ein verlornes und verschlossenes Geheimniß, nun aber wird es ihnen offenbar. [1]).

Der gleiche Grundgedanke kehrt auch Kol. 1, 20. wieder, bei deren Erörterung wir uns auf einige Bemerkungen beschränken. Die Hauptfrage ist, wie das Zeitwort ἀποκα-

[1]) Vgl. die schönen Worte Ohlshausen's zu d. St.: „Die Erlösung ist eine That, deren Wirkungen das Weltall durchdringen, welche die bewußte und unbewußte Schöpfung gleichmäßig afficirt, sie mag selbst durch die Sünde berührt sein oder nicht," und Stier's zu d. St. (I. 103.): „Jener neuen Einheit wird dann sehr natürlich eine herrlichere Blüthe, eine neue Zurüstung und Ausschmückung des also zusammengebauten Hauses entsprechen," und endlich P. M. Hahn, Theol. Schriften, 1779. I. S. 18.: „Hier können wir zugleich einen Begriff vom Königreich Jesu bekommen. Alles, was im Himmel und auf Erden ist, gehört dazu, nämlich alle Geschöpfe, alle Engel und Menschen; es soll alles zusammen, was Gott geschaffen hat, ein einiges, zusammenhangendes System, ein einiges Haus, eine einige Person ausmachen, deren Haupt Jesus, der Marien Sohn von Nazareth ist."

ταλάσσειν (versöhnen) zu erklären sei. Die dogmatische Schwierigkeit, daß auch die Engel durch den Sohn versöhnt worden seien, obgleich sie weder gesündigt haben, noch die Erlösung auf sie bezogen werden zu dürfen scheint, hat zu mancher verkehrten Erklärung geführt [1]). Unter der Voraussetzung, daß sich die Versöhnung nicht in gleicher Weise auf die Engel wie auf die Menschen bezieht, kann man die Grundbedeutung des Verbums festhalten. Der Ap. scheint dieß anzudeuten, indem er nicht wie V. 16. die Worte, „das was in den Himmeln ist," sondern „das was auf der Erde ist" voranstellt. Die Versöhnung bezieht sich zunächst und ganz besonders auf die Menschen und mittelbar durch sie auf die Engel, weil auch sie erst durch dieselbe in das rechte Verhältniß zu Christo treten und an den Lebens- und Lichteskräften der Herrlichkeit, welche durch ihn wieder eröffnet worden sind, theilnehmen. Durch die Versöhnung, welche in ihrem Endziel die Vollendung der ganzen Schöpfung bewirkt, werden alle Kreise derselben in das ihnen von Ewigkeit bestimmte Verhältniß zu Christo versetzt [2]).

---

[1]) Vgl. Bähr zu d. St. Nach Meyer zu d. St. und Hofmann a. a. O. I. 214. hat ἀποκαταλάσσειν τινά τινι die Bedeutung: Einen Jemandem wiederbringen, ihn wieder in ein gutes Verhältniß zu ihm herstellen. Demnach würde sich (vgl. den folgenden §) folgender Sinn ergeben: Das durch Satans Fall gestörte, normale Verhältniß auch der treu gebliebenen Engel ist durch Christum wieder zur völligen Gemeinschaft mit Gott hergestellt und wiedergebracht worden.

[2]) Treffend bemerkt schon P. M. Hahn a. a. O. IV. 49.: „So geschah die Versöhnung des ganzen Geschöpfs durch den Erstling der Auferstehung. So ist — was auch durch keinen Sündenfall getrennt war, sondern nur als Geschöpf in geschöpflicher Entfernung stand, der Gottheit näher geworden — durch einen Mittler, welcher Schöpfer und Geschöpf ist, welcher als das fleischgewordene Wort den Reigen der Geschöpfe führet und für Alle und um Alles sein Blut vergossen und den Tod geschmecket hat. Nun scheint die himmlische Sonne durch seine verklärte Menschheit alle Geschöpfe an und sein himmlisches Blut wird alle Geschöpfe erneuern und zu höheren Lebensstufen führen. — Wie aber die guten Engel an dieser Versöhnung Theil haben, ist also zu ver-

Da auch die Geschichte Satans und seiner Engel in enger Beziehung zum Rathschluß Gottes steht, so können wir nicht umhin, die darauf bezüglichen Andeutungen der heil. Schrift nach einigen Hauptgesichtspunkten zu betrachten.

§. 13.

Zur Lehre vom Satan und seinen Engeln.

Die hl. Schrift ist die Urkunde der göttlichen Offenbarung und wird daher auch nur göttliche Thaten berichten. Was Gott zum Heil des Menschen thut, das ist durchgehends ihr Inhalt. Da jedoch die Wirksamkeit Satans der dunkle Hintergrund ist, in welchen diese Offenbarung einsetzt, so wird sie Winke enthalten, welche über Satan und seine Engel, über ihren Fall und ihr Verhältniß zu Christo und zu den Menschen, über ihre Geschichte und schließlich über ihr Endgeschick einiges Licht zu verbreiten geeignet sind.

Die Lehre vom Satan bedarf nach den Einwendungen, welche von Schleiermacher[1]), Martensen[2]), Lücke[3]) und Schelling[4]) gegen sie erhoben worden sind, einer genauen Revision, für welche uns indessen hier der Raum gebricht[5]). Wir beschränken uns daher, unserem Zwecke gemäß, auf einige Andeutungen. Sie ist übrigens ein integrirender Bestandtheil der biblischen Dogmatik und wird sich als ein nothwendiges Glied derselben erweisen, wenn sie die scholastische Form durchbrochen haben wird, in welcher sie bisher eingeengt war. Sie ist unentbehrlich, wenn die Sünde

---

stehen; weil Gott ihnen durch die Menschwerdung seines Sohnes viel näher und offenbarer wird und sie erst durch ihn aus der geschöpflichen Linie in die Sohneslinie (?) und in Verwandtschaft mit Gott hineinkommen."

[1]) a. a. O. I. §. 44.

[2]) a. a. O. S. 170 ff.

[3]) Lücke, deut. Zeitschrift f. christl. Wissenschaften, 1851. S. 65 ff.

[4]) a. a. O. IV. 241 ff.

[5]) Die Einwürfe werden widerlegt von Twesten, a. a. O. II. 366., Sander, die Lehre der hl. Schrift vom Teufel und besonders von Philippi a. a. O. III. S. 235 ff.

in ihrer ganzen Verderbensmacht und die Erlösung durch das Blut Christi in ihrer Tiefe und in ihrem Umfang erkannt werden soll. „Das Centrum der ganzen christlichen Wahrheit, das Mysterium von der Liebe, welche den eingebornen Sohn gab, kann nicht verstanden werden ohne das Mysterium der Bosheit. Die Lehre vom Satan ist das Salz, welches allein genügend die süße Lehre des Heils bewahrt vor Süßlichkeit [1]).

Der Sohn Gottes steht als der Erstgeborne aller Kreatur, durch welchen das All der Dinge in's Dasein gerufen worden, an der Spitze der Schöpfung, deren Gebiet, in einer vor unseren Augen unermeßlichen Zahl von Welten (die Himmel und die Erde) sich gliedernd, von einer großen Schaar von Engeln in verschiedenen Abstufungen und Ordnungen bewohnt wurde. Kol. 1, 16. ist von Thronen, Herrschaften, Fürstenthümern und Obrigkeiten im Himmel die Rede [2]). Zu diesen Fürstenthümern gehörte auch das Gebiet, welches einst Lucifer anvertraut war. Wie überhaupt jedes geschöpfliche Wesen eine Natur zur Voraussetzung hat, die in ihm zusammengefaßt ist, so ist auch Lucifer als die Epitome der Welten zu betrachten, deren Herrschaft ihm übertragen worden ist. Da sie keine mechanische auf äußerer Macht und Gewalt beruhende ist, so kann sie nur in seinem immanenten Verhältniß zu dem ihm untergeordneten Gebiete und zu dessen Bewohnern gegründet sein. Er scheint durch seine Macht, Würde und Herrlichkeit Christo am nächsten gestanden zu sein, allein mit der Macht und Herrlichkeit, welche Christo als dem Herrn der Herrlichkeit eignete, war er nicht bekleidet.

---

[1]) Evang. Kirchenzeitg. 1839. S. 992. Gut sagt Philippi a. a. O. III. 334: „Die ganze Entwicklung der Weltgeschichte dreht sich um den Kampf des Lichtes und der Finsterniß; sie ist, wie sie vom Protevangelium bis zur Apokalypse geschildert wird, nichts anderes als eine große, furchtbare und doch trostreiche divina comedia, in welcher die Fürsten der beiden entgegengesetzten Reiche, Christus und Belial, miteinander ringen, bis der Stärkere den vollendeten Sieg errungen hat." Vgl. Dorner a. a. O. I. 86.

[2]) Vgl. Hahn a. a. O. S. 281 ff.

Sein Herrschaftsgebiet war nicht die Herrlichkeit selbst, sondern ein geschöpfliches individuelles Abbild derselben.

Ist vielleicht in diesem Verhältniß Satans zu Christo der Grund seines Falles, über welchen die hl. Schrift ihrem Charakter gemäß nur einige indirecte Andeutungen enthält[1]), zu suchen? Gewöhnlich wird der Hochmuth oder das Streben nach Gottgleichheit als die eigentliche Teufelssünde[2]) betrachtet. Der Begriff der Gottgleichheit kann in formaler oder materialer Weise bestimmt werden. In formaler ist es die Autonomie, das sich Verhalten wie Gott, indem man seinen eigenen Willen zur Richtschnur seines Thuns und Lassens macht. Es fragt sich, ob Satan durch das Streben nach dieser formalen Gottgleichheit irgend einen Zweck erreicht hätte, denn einen solchen Zweck mußte er haben, wenn er

---

[1]) Bd. 1. S. 219.

[2]) Twesten a. a. O. II. 333. Philippi a. a. O. III. 274. — Die Urſünde, wodurch Satan zum Satan ward, wird seit Augustin, de civit Dei XII. c. 7. 9. als etwas Unbegreifliches betrachtet, weil die Sünde als die unvernünftige Willkühr dem Begreifen, welches nur das Gebiet der vernünftigen Nothwendigkeit umspannt und durchmißt, sich entzieht. Soll sie begriffen werden, so wird sie damit als ein nothwendiges gesetzt und somit die Freiheit aufgehoben. Vgl. Philippi a. a. O. III. 240. Sartorius, die Lehre von der hl. Liebe. I. 99. Es ist zwar richtig, daß ihre Genesis nicht begriffen werden kann, weil sie ein Akt der Willkühr ist, und es für uns unerforschlich bleibt, wie Satan, der rein und vollkommen aus Gottes Hand hervorgegangen war, in seinem reinen Wesen den Gedanken des Hochmuths, des Neides erzeugte. Allein zur Erzeugung desselben muß sich ihm irgend ein Anlaß dargeboten haben. Ohne einen solchen würde gar kein Impuls für ihn vorhanden gewesen sein sich im Gegensatz zu dem Princip zu bestimmen, das ihm anerschaffen worden war. Man hat ferner gesagt (Philippi. S. 274.): „Der Verführer sucht doch zu seiner eigenen Sünde zu verführen," und daraus geschlossen, daß das Streben nach Gottgleichheit die eigentliche Teufelssünde sei, allein eben das will doch erklärt sein, was denn Satan veranlaßt, nach der Gottgleichheit zu streben. Wenn er dieses Streben ohne solchen Anlaß rein aus sich selbst erzeugt hätte, so müßte er von Haus aus böse und Gott selbst der Urheber des Bösen sein.

seinen Willen im Gegensatz gegen Gottes Willen zum Princip seines Persönlebens machen wollte. Wir können keinen solchen Zweck auffinden. Er mußte sich selbst sagen, daß er durch diese autonome Stellung an Macht nicht gewinnen würde, da er immer von den Grenzen umschlossen geblieben wäre, die Gott ursprünglich seiner Herrschaft gesetzt hat. Zwar meint Twesten[1]), daß sich der Teufel über die Macht Gottes getäuscht habe, etwa indem er glaubte, daß Gott nicht anders wirken könne und wolle, als durch die der Natur und den endlichen Geistern verliehenen Kräfte, allein diese Annahme läßt sich weder mit der Intelligenz Satans, noch mit den Aussagen der hl. Schrift Jak. 2, 9.; Matth. 8, 29.; Luk. 8, 28. 31., nach welchen die Teufel zittern vor dem göttlichen Gericht, vereinigen. Ueber die Macht Gottes konnte er sich unmöglich täuschen, da seine ewige Kraft und Gottheit in dem ihm anvertrauten Reichsgebiet in völliger Klarheit offenbar war. Auch einen Zuwachs an Macht in diesem ihm anvertrauten Reiche konnte er nicht erwarten, denn in demselben herrschte er als Thronfürst ohne Widerspruch von Seiten der ihm untergeordneten Engel. Oder war es vielleicht der Kitzel, seinem eigenen Willen zu folgen, was ihn zu Fall brachte? Auch dieser Erklärungsgrund will nicht ausreichen, denn er konnte gar nicht entstehen, wenn ihm die autonome Stellung nicht irgend einen Vortheil einbrachte. Es möchte aber nicht gelingen einen solchen Vortheil zu nennen. Rein um des Hochmuthes willen hat er sich sicherlich nicht von Gott abgewendet. Endlich erklärt sich daraus weder die Aussage Judä 6., noch die bittere Feindschaft und der abgründige Haß gegen den Sohn Gottes, *welchen wir als den Grundzug seines Wesens und als das Grundmotiv seiner Handlungsweise bezeichnen können.*

Ebenso wenig gelangen wir zum Ziele, wenn wir die Gottgleichheit, nach welcher er strebte, in *materialer* Weise bestimmen. Unter dieser Gottgleichheit sind doch gewiß nicht

---

[1]) a. a. O. II. 338.; Hahn a. a. O. S. 330.

bloß die Allmacht, oder überhaupt die Eigenschaften Gottes, sondern auch sein Wesen, in welchem jene wurzeln, zu verstehen. So viel Verstand und Einsicht dürfen wir Satan vor seinem Falle zutrauen, daß er einem solchen absurden, ja wahnsinnigen Gedanken keinen Raum gegeben und noch weniger ihm Folge geleistet hat. Das mußte er einsehen, wie verblendet wir ihn immerhin denken mögen, daß er, der geschaffene Geist, die Absolutheit Gottes, das Aus-, Durch- und Insichselbstsein, und damit die Gottheit Gottes nicht an sich reißen könne. Die Sünde Satans bestand ferner nicht bloß im Hochmuth, den er in sich verschlossen gehalten hätte, sondern er muß ihn in irgend einer Weise bethätigt haben. Wir müssen daher weiter annehmen, daß er sich gegen Gott empört habe. Wenn er aber die Gottgleichheit in diesem Sinne an sich reißen wollte, so mußte er ihn offenbar vom Throne stoßen. Allein auch dieser Gedanke ist so völlig absurd, daß ihn Satan unmöglich in seinem Geiste bewegt haben kann. Gott ist auch für ihn schlechthin unsichtbar und kann von ihm unmittelbar gar nicht angefeindet werden.

Wir können somit dieses Motiv des Falles Satans nicht als das Richtige anerkennen. Dagegen bietet sich uns in der Stellung des Sohnes Gottes, des Herrn der Herrlichkeit, zum Schöpfungsgebiet ein Erklärungsgrund desselben dar, der jene Einwendungen nicht zuläßt und zugleich manche Phänomene und Thatsachen in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden erklärt. Als der Erstgeborne aller Kreatur ist er der Schöpfung zugewandt, ja mit ihr verwandt; seine Existenzform ist zwar die Gottesgestalt, aber dennoch unterscheidet er sich der Form nach nicht schlechthin von den Engeln, wiewohl er sie an Herrlichkeit unermeßlich überragt. Satan, dem der Einblick in den Rathschluß Gottes, den die Engel überhaupt nur an den Führungen der Gemeinde erkennen können, versagt war, welcher wohl die Offenbarung des göttlichen Willens durch den Sohn empfing, aber in das Wesen Gottes selbst nicht hineinschauen konnte, war kaum im Stande, das immanente Verhältniß des Sohnes zum

Vater zu erkennen[1]). Dagegen konnte er sich nicht verbergen, daß der Sohn Gottes eine unermeßlich höhere Macht und Würde besaß, als ihm verliehen worden war. Das Reich jenes umfaßte das ganze Gebiet der Schöpfung und somit auch das Gebiet, welchem Satan als Thronfürst vorstand, während das seinige ein beschränktes und dazu noch ein dem Sohne untergeordnetes war. Das Anschauen dieser Herrlichkeit, von welcher die seinige nur ein geschöpflicher Abglanz war, entzündete in dem hohen und herrlichen Geiste Satans — den Neid, und er konnte um so eher entstehen, da er Christum wegen seiner leiblichen Gestalt als seines Gleichen betrachtete und darum leicht zu der Frage veranlaßt werden konnte, warum nicht ihm die höchste Würde in der Schöpfung verliehen worden sei? Er mochte sich dazu vielleicht um so eher berechtigt glauben, da ihn Gott, wenn unsere Vermuthung nicht fehl geht, vor anderen Engelfürsten ausgestattet hatte, und da er wegen dieser Ausstattung dem Erstgebornen am Nächsten stand. Wir erschließen diese besondere Würde aus der Macht, die ihm auch nach seinem Falle noch eignet, und aus dem Wesen und der Bestimmung seines Herrschaftsgebietes. Schon „im Anfang" wird die Erde von den Himmeln, mit welchen sie in einer organischen Verbindung steht,

---

[1]) Es ist wohl zu unterscheiden zwischen der Erkenntniß des Sohnes Gottes, wie sie aus der Betrachtung seines Verhältnisses zur Welt erlangt, und derjenigen, die durch Gott geoffenbart wird Matth. 11, 27.; 16, 16.; Luk. 10, 22.; Joh. 6, 69. Die letztere, durch den hl. Geist vermittelt, verklärt den Sohn Gottes als solchen in den Herzen der Seinigen und macht sie gewiß, daß er vom Vater ausgegangen ist Joh. 17, 8. Sie ist eine Erfahrungserkenntniß, welche nur in denen vorhanden ist, in welchen sich des Herrn Klarheit spiegelt und die in sein Bild verwandelt werden. Eine solche Erkenntniß können die Engel nicht besitzen; aus seiner Macht und Gewalt, die er im Himmel und auf Erden besitzt, erschließen sie seine hohe Würde. Auch ihnen scheint sich der Herr erst bei seiner Himmelfahrt als den Sohn Gottes erwiesen zu haben 1 Tim. 3, 16. Die Dämonen nennen ihn zwar Sohn Gottes Matth. 8, 29.; Mark. 3, 11.; 5, 7.; Luk. 4, 41.; 8, 28., aber offenbar nur darum, weil er die Macht besitzt, sie zu richten. Vgl. Hahn a. a. O. S. 330.

unterschieden (1 Mos. 1, 1.), was nur in ihrer centralen Stellung seinen Grund haben kann. Die Erde war von Uran im Rathschluß Gottes bestimmt, die Stätte und der Schauplatz seiner besonderen Offenbarung zu werden. Sie ist zwar durch Satans Fall ihrer ehemaligen Schönheit und Herrlichkeit beraubt worden, aber sie soll sie einst in der Vollendung der Dinge in einer weit größeren Fülle wieder empfangen. Als die eigene Behausung und das Herrschaftsgebiet Satans war sie ursprünglich ein geschöpfliches Abbild der Herrlichkeit. Wir haben oben gesehen, daß die Engel und ihre Wohnungen erst dann zu einer höheren Vollkommenheit und Herrlichkeit emporgehoben werden, wenn der Rathschluß Gottes in seine schließliche Erfüllung eingeht. Auch Satan und seine Behausung besaß noch nicht die Vollkommenheit, welche ihnen bestimmt war und welche sie empfangen haben würden, wenn Satan in williger und freudiger Unterordnung unter den Sohn Gottes sein Herrschaftsgebiet bewahrt und dadurch seine eigene Stellung in der Wahrheit fixirt hätte. Diese Treue und dieser Gehorsam würde ebenso gewiß belohnt worden sein, wie die Treue und der Gehorsam, welchen der Mensch darbringt. Die Gesetze des Reiches Gottes bleiben die gleichen hier auf Erden, wie droben im Himmel. Wenn der treue und fromme Knecht, der seines Herrn Willen thut, über viel gesetzt wird, so wird auch der Engelfürst, welcher in gleicher Weise handelt, einen Zuwachs an Herrlichkeit empfangen.

Wenn nun vom Standpunkt der hl. Schrift nicht geleugnet werden kann, daß keine Kreatur schlechthin vollkommen [1]) aus Gottes Hand hervorgeht, daß diese Vollkommenheit vielmehr der Gnadenlohn der Treue und des Gehorsams ist, so ist hier die abstracte Möglichkeit einer Unzufriedenheit und des — Falls Satans gegeben. Eine Nothwendigkeit desselben lag selbstverständlich nicht vor. Zwar mußte auch er, wie jedes geschöpfliche Wesen, eine Prüfung bestehen,

[1]) Ueber den Begriff der relativen Vollkommenheit vgl. die Einheit der Urgeschichte. S. 167.

wenn er in seiner Würde bestätigt werden sollte, allein diese Prüfung war im Vergleich mit der, welche der Mensch zu bestehen hatte, unendlich leicht. Als der letztere geschaffen wurde, da war die Sünde schon in der Welt und die Versuchung lag vor der Thüre. Als Satan in's Dasein trat, war noch keine Sünde, noch keine Versuchung vorhanden. Die Prüfung, die ihm nicht erlassen werden konnte, hatte keine Schlange und keine Lüge zu überwinden. Worin bestand denn aber diese Prüfung? Gott versucht Niemanden. Da die Engel nicht auf positive Weise, wie der Mensch, versucht werden konnten, so war sie eine negative, welche darin bestand, daß sie in treuem Gehorsam die Stellung bewahrten, welche ihnen verliehen worden war. Satan bestand sie nicht. Er ließ, wie gesagt, den Neid über den Vorzug in sich aufkommen, den der Sohn Gottes vor ihm voraushatte. Der Neid aber ist ein Kind des Hochmuths. Weil er höher von sich dachte, als ihm gebührte, weil er sich selber Christo gleich stellte, darum fand er es unverträglich mit seiner vermeintlichen Würde, daß er eine, wenn auch noch so hohe, dennoch untergeordnete Stellung einnehmen sollte. Das Lebensgebiet, in welches er durch seine Schöpfung gestellt war, ist die Wahrheit, in welcher er nicht bestanden ist. Denn eben durch dieses Lebensgebiet ist auch seine Stellung im Organismus der Schöpfung und sein Verhältniß zu den Engel wie zum Sohne Gottes bedingt. Es ist die von Gott durch Christum geschaffene reine und herrliche Voraussetzung seines persönlichen Lebens. Indem er dasselbe verließ, wurde er durch Verkehrung der Ordnung, in welche er geschaffen war und durch Verkehrung der Voraussetzung seiner Persönlichkeit der Vater der Lüge; was er redet, das redet er von seinem Eigenen Joh. 8, 44.

Die hl. Schrift redet von Satan und seinen Engeln Matth. 25, 41.; Offenb. 12, 7. 9.; 2 Kor. 12, 7.; von einem Reiche Matth. 12, 26.; Mark. 3, 24.; Luk. 11, 17. vgl. Epheſ. 2, 2.; Kol. 1, 13.; Apgeſch. 26, 18. und von

verschiedenen Abstufungen und Unterschieden in demselben 1 Kor. 15, 24.; Ephes. 6, 12.; Kol. 2, 15. Auch diese Engel sind ursprünglich gut geschaffen und standen gleich Satan in der Wahrheit. Es ist nun eine bekannte Thatsache, daß die Lüge und Bosheit Genossen sucht. Das persönliche Wesen ist zur Gemeinschaft bestimmt und kann ihrer nicht entbehren, auch wenn es sich in Selbstsucht verkehrt hat. Satan mußte schon um des Zweckes willen, den er zu erreichen suchte, dahin trachten, die Engel, welche sein Herrschaftsgebiet bewohnten, für seine Absichten und Pläne zu gewinnen. Da sie ihm unmittelbar untergeordnet waren und an seiner Würde und Herrlichkeit Theil nahmen, da sie ferner durch ein gemeinsames Band, das in ihm seinen Mittelpunkt hatte, zu einem Gemeinwesen verbunden waren und in einem sehr concreten Verhältniß zu ihm standen, so gelang es ihm, sie allmählig [1]) seinem, ihrer Bestimmung entgegengesetzten, Willen dienstbar zu machen. Die hl. Schrift enthält nun zwar nur eine sehr kurze, aber dennoch genügende Andeutung über das Attentat, das Satan und seinen Engeln zur Last fällt. Nach Judä 6. bewahrten (gewisse) Engel nicht ihre Herrschaft, welche zusammenfällt mit dem Gebiet, das sie bewohnen, und verließen die ihnen *eigene* und ursprünglich bestimmte Wohnung (τὸ ἴδιον οἰκητήριον [2]). Nach

[1]) Der Fall Satans und seiner Engel war kein urplötzlicher; vgl. m. Schr.: Die Einheit der Urgeschichte. S. 155 ff.

[2]) *Τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν* heißt weder ihren ursprünglichen Zustand, noch ihren ersten Stand; vgl. De Wette zu d. St. — Beck a. a. O. S. 252. sagt gut: „Nach 2 Petr. 2, 4.; Jud. 6. haben namentlich Engel gesündigt, indem sie (in aufgeblasener Selbsterhebung und unruhigem Ehrgeiz vgl. 1 Tim. 3, 6.; Jak. 4, 6 ff.; Matth. 4, 9) die Würde ihrer ursprünglichen Lebensstellung treulos verscherzend, aus ihrer eigenthümlichen Lebens-Sphäre und Berufs-Stätte heraustraten." — v. Hofmann a. a. O. I. 424 ff.; Delitzsch zu 1 Mos. 6, 2.; Kurtz, die Söhne Gottes und die sündigenden Engel u. s. w.; Hahn a. a. O. I. 316. und And. beziehen das vorläufige Gericht, das 2 Petr. 2, 4.; Judä. 6. geschildert wird, nicht auf die Engel überhaupt, sondern auf die *Söhne Gottes* 1 Mos. 6, 2., die sich mit den Töchtern der Menschen vermischten, unter welchen sie ebenfalls Engel verstehen. Wir können

diesen Worten besaßen diese Engel eine eigene Behausung, welche offenbar abgegrenzt von denen anderer war; diese Behausung haben sie zweitens freiwillig verlassen, aber zu welchem Zwecke? Da nach dem Zusammenhang die Nichtbewahrung ihrer Herrschaft in enger Verbindung mit dem Verlassen ihrer Behausung steht, so ist dieß letztere offenbar geschehen, nicht um im weiten Weltraum umherzuirren, sondern um ein höheres Lebensgebiet zu erringen. Es liegt ferner darin, daß sie die göttliche Reichsordnung aufzuheben suchten oder sich gegen dieselbe empörten [1]) und mit Gewalt als einen Raub an sich reißen wollten, was ihnen nach dem Willen Gottes versagt war. Wir kennen aber kein höheres Herrschaftsgebiet als das der Herrlichkeit, dessen Herr der Sohn Gottes ist. Wenn Satan seine Absicht gelungen wäre, so würde er — und das mochte ihm seine Verkehrtheit und Thorheit als den Siegespreis vorspiegeln — der Herr der Schöpfung geworden sein. Von seinem Reichsgebiet, das wir in dem nunmehrigen Planetensystem mit Einschluß der Kometen gefunden haben, würde er seine Herrschaft über den ganzen Himmel ausgedehnt und der Himmel Himmel selbst in ein Reich der Finsterniß umgewandelt haben. Ein solches Atten-

---

diese Erklärung aus vielen Gründen, deren wir einige Bd. 1. S. 228 ff. genannt haben nicht beistimmen. Vgl. fr. Philippi a. a. O. III. 298 ff. und besonders Lange, die Genesis. S. 130 ff. — Nach Philippi a. a. O. 273. soll in der Verurtheilung der Schlange im Paradies der Sturz Satans aus seiner ursprünglichen Höhe, oder eine Verweisung desselben aus dem Himmel auf die Erde angedeutet sein. Dagegen sprechen, anderer Gründe zu geschweigen, obige Stellen, nach welchen auf die Empörung der Engel ein vorläufiges Gericht sofort erfolgte.

[1]) Buddei, Instit. l. II. c. II. §. 34: Ut omne peccatum ab amore sui inordinato originem ducit, eodem modo in angelis lapsis rem se habuisse ut credamus par est, amore hocce perverso per ambitionem maxime se prodente, quae in apertam tandem rebellionem et a Deo defectionem erupit. Vgl. A. v. Schaden, Theodicee. S. 186 ff., daß die Vorstellung von einer Empörung Satans gegen den Sohn Gottes nicht so abentheuerlich ist, als sie beim ersten Anblick scheint, beweist Offenb. 12, 7. 8., wo von einem Kampfe Michaels mit dem Drachen im Himmel die Rede ist.

tat konnte Gott nicht gelingen lassen. Wohl ließ er es zu, daß Satan den göttlichen Willen für seine Person negirte, aber seine Schöpfungszwecke mußte er aufrecht erhalten. Die Empörung Satans endete schon in ihrem Beginn mit seiner Niederlage; er wurde mit ewigen Banden gebunden im Höllengrunde unter dem ewigen Dunkel, das er selbst hervorgerufen hat, um behalten zu werden zum Gericht des großen Tages. Er erlangte nicht nur nicht das Herrschaftsgebiet, das er als einen Raub an sich reißen wollte, sondern er verwandelte seine eigene Behausung in ein Thohu wa Bohu, in einen grausigen Abgrund der Finsterniß und die ihm verliehene Lichtes- und Lebensherrlichkeit in ein schreckenvolles Gebiet des Todes. Er selber wurde aus einem Fürsten des Lebens der Fürst des Todes Hebr. 2, 14.

Aus unserer Darstellung erklärt sich auch, warum die hl. Schrift sagt, daß Satan von Anfang 1 Joh. 3, 8. sündige, d. h. von dem Augenblick an, als er sich selbst, erkennend und wollend, persönlich bestimmte. Der Gegenstand seines Neides war vorhanden, als er in's Dasein trat und höchst wahrscheinlich entwickelte sich derselbe alsobald beim Anschauen der Herrlichkeit des Sohnes Gottes. Es läßt sich kaum annehmen, daß er längere Zeit im Gehorsam gegen seinen Schöpfer beharrte, weil er in diesem Falle in der Wahrheit befestigt worden wäre. Er sündigte zwar von Anfang, weil er den Neid in sich aufkommen ließ, aber die Spitze dieser Sünde, seine Empörung, ist ein späteres Ereigniß, das erst erfolgte, nachdem er auch den letzten Rest eines sittlichen Gottesbewußtseins in sich getilgt hatte. Auch die Sünde Satans und seiner Engel bedarf eines Zeitraums, um zu reifen und von der innern Versuchung bis zum völligen Ausbruch fortzuschreiten. Die Empörung Satans hat übrigens ihr Analogon auch dereinst hier auf Erden. Die Sünde ist ihrem Wesen, ihrem Anfang und ihrer schließlichen Entwicklung nach überall die gleiche. Sie ist ihrem innersten Grund und Wesen nach Haß und Feindschaft wider Gott, nur kommt sie nicht sofort als solche zum Bewußtsein.

Der Fall Adams trägt alle die Keime in sich, welche sich am Ende der Weltzeit und in ihr entwickeln, aber keineswegs sind sie schon im ersten Menschen zur Reife gekommen. Wenn die hl. Schrift von Tiefen des Satans Offb. 2, 24. spricht, so scheint sie damit andeuten zu wollen, daß in ihm ein Abgrund des Verderbens sei, daß sich die Sünde in ihm in ihrem innersten Centrum ergriffen habe. Die Tiefen des Satans bezeichnen somit das Vollbewußtsein der Sünde in ihrer vollendeten Entwicklung und Gestalt. Aehnlich verhält es sich auch mit jenen Stellen, in welchen von Tiefen der Gottheit 1 Kor. 2, 10., oder des Reichthums der Weisheit und Erkenntniß Röm. 11, 33. und der Liebe Eph. 3, 18. die Rede ist. Sie bezeichnen die Unergründlichkeit, aber auch die überschwengliche Größe und Herrlichkeit seiner Liebe und seiner Weisheit in seiner Offenbarung. Diese Tiefen des Satans sind es, die sich am Ende der Weltzeit in den Herzen der Ungläubigen, in welchen er sein Werk hat, öffnen und darleben werden. Wenn sich die menschliche Sünde in Folge der Verführung Satans bis dahin entwickelt haben wird, daß sie zuletzt in ihrem Haß und Grimm das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt Offb. 20, 7—9. umringen werden, um gegen sie zu streiten, so ist das hier auf Erden gegen die Heiligen, die in sein Erbe eingetreten sind, die Wiederholung dessen, was einst Satan in den himmlischen Gebieten gegen das Haupt und den Herrn der Schöpfung thun wollte. Auch hier führen die Tiefen Satans zur vollbewußten Empörung wider den Heiligen Gottes in den Gliedern seiner Gemeinde.

Es läßt sich nun auch begreifen, warum Satan mit einem abgründigen Haß gegen den Sohn Gottes wie gegen die Glieder seines Leibes erfüllt ist. Der Neid, den er in sich aufkommen ließ und großgezogen hat, mußte sich in die bitterste Feindschaft verwandeln, als seine Absicht mißlang. Er kann es nicht vergessen, daß seine Pläne vereitelt worden sind und daß in Folge seiner Empörung sein eigenes Herrschaftgebiet in einen grauenvollen Abgrund der Finsterniß

umgewandelt und daß ein Theil desselben zur Wohlordnung wiederhergestellt und zur Wohnstätte des Menschen bereitet worden ist, welcher der Erbe der Herrlichkeit werden soll, die er als einen Raub an sich reißen wollte. Er kann es nicht ertragen, daß ein Geschöpf, wie auch er selbst ist, zu dieser Würde gelangen soll, die ihm versagt worden ist, und eben dieß steigert fortwährend seinen Grimm und seine Bosheit. Die Tiefen derselben sind seine abgründige Feindschaft, die sich in immer neuen Plänen zur Verführung der Menschen und in immer neuen Versuchen zur Vereitlung der göttlichen Absichten kund geben. Die hl. Schrift enthält keine Andeutung, daß er die treu gebliebenen Engel um ihre Stellung beneidet und sie anfeindet; nur der Mensch ist der Gegenstand seines besonderen Hasses. Ungeachtet seiner tiefen Verblendung, in welcher er nicht erkennen kann, daß sein Thun zur Förderung der göttlichen Absichten dienen muß, weiß er doch sehr wohl, daß durch den Menschen der Rathschluß Gottes seiner Vollendung entgegenreift. Er weiß es: wenn es ihm durch seine Verführung gelänge, daß der Leib Christi nicht zu Stande käme, so würde kein Theil der Schöpfung seine Bestimmung erreichen. Dann könnte nämlich auch in der treu gebliebenen Engelwelt die Sehnsucht nach der ihnen zuvor bestimmten Vollkommenheit, die sie nur in der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes empfangen können, nicht befriedigt werden. Ihr Mitseufzen und Mitkreisen würde ohne Resultat bleiben. Ja man könnte fragen, ob nicht am Ende dennoch auch diese Engel eben aus diesem Grunde mit Satan gemeinschaftliche Sache machen und schließlich die ganze Schöpfung in ein ungeheures Chaos der Finsterniß zusammenstürzen würde? Eine ewig unbefriedigte Sehnsucht würde endlich einen Mißmuth erzeugen, dessen Folgen um so weniger zu bestimmen wären, da die Ueberzeugung, daß das ihnen nach Gottes Absicht gesteckte Ziel unerreichbar sei, Zweifel an Gottes Macht, Güte und Weisheit hervorrufen müßte. Satan hat somit ein besonderes persönliches Interesse, die Gläubigen zu verführen.

Allein es fragt sich, ob es möglich ist, daß eine Kreatur sich in einen solchen absoluten Widerspruch gegen Gott setzen könne? Diese Frage ist auf unserem Standpunkt um so schwieriger zu beantworten, da wir die Engel nicht als einfache Geistwesen betrachten, sondern als solche Wesen, welche eine Natur zur Voraussetzung ihrer Persönlichkeit haben. Der Widerspruch, in welchen sich Satan gegen Gott stellt, wird daher beides umfassen, seinen persönlichen Willen wie seine Natur, das Wesen seiner Persönlichkeit. Das scheint nun aber undenkbar, ja unmöglich zu sein und Lücke Recht zu haben, wenn er dagegen[1]) einwendet: „Ich gestehe außer Stand zu sein, mir die absolute Verteufelung des Willens in einer Kreatur zu denken. Das Ethische hängt mit dem Metaphysischen genau zusammen. Der absolut böse Teufel ist mir nur in der dualistischen Fassung wahrhaft denkbar." Wenn wir aber die Kategorie der Denkbarkeit zum Kriterion der Wahrheit machen wollten, dann müßte nicht nur die Lehre vom Satan, sondern auch, um nur das Eine zu nennen, die Lehre von Gott aufgegeben werden. Denn wir können ihn nicht denken als den Ewigen a parte ante, oder als den Allwissenden, der alle Haare auf unserem Haupte und den Sand am Meere zählt. Wir wissen heute noch nicht, woher der Wind kommt, noch wohin er fährt; es ruht noch immer ein Schleier über dem Geheimniß der Zeugung; dennoch würden wir den als einen Wahnsinnigen betrachten, der diese Thatsachen leugnen wollte. Und ist denn wirklich eine Verteufelung der Natur eines geschöpflichen Wesens undenkbar? Es wurde schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff der Persönlichkeit ein Formbegriff ist, welcher erst durch seinen Inhalt bestimmt wird. Der letztere

---

[1]) a. a. O. S. 66. Vgl. C. F. Göschel, Cäcilius und Octavius, 1828. S. 200. Philippi's a. a. O. III. 306. Behauptung: „der Fall eines Theils der Engel kann nur eine Verkehrung ihrer ethischen Beschaffenheit, nicht eine Veränderung ihrer immateriellen Natur bewirkt haben," ist kaum nöthig zu widerlegen.

kann wechseln, die Form der Persönlichkeit bleibt unverlierbar. In der Wiedergeburt empfängt der Mensch das Wesen der Herrlichkeit, die göttliche Natur, und sie bildet fortan den Grund und die Voraussetzung seiner geheiligten Persönlichkeit. Warum sollte nicht das Entgegengesetzte da geschehen, wo der Mensch in einer sündlichen Willensrichtung mit vollem Bewußtsein verharrt? Wenn der Teufel sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens, wenn der Herr zu denen, welche ihn zu tödten suchten, sagt: „Ihr seid von dem Vater, dem Teufel" Joh. 8, 44., wenn der Apostel, im Gegensatz gegen die Kinder Gottes, welche die Sünde nicht thun, weil sie aus Gott geboren, diejenigen, welche Sünde thun, Kinder des Teufels nennt, 1 Joh. 3, 8—10., so weist das Alles auf eine Verteufelung ihrer Natur hin. Des Menschen Herz, der in der Mitte zwischen der Herrlichkeit und der Hölle, zwischen Gott und dem Satan steht, kann sich ebenso wie den Einwirkungen des Geistes Gottes, so auch denen des Geistes der Finsterniß öffnen, und welchem er sich öffnet, *den nimmt er in sich auf und wird dessen Natur theilhaftig*. Man wird das vielleicht zugeben und dennoch eine solche Umwandlung Satans leugnen, weil er von Gott rein und vollkommen geschaffen worden und weil mithin seine Natur bis in ihre innerste Wurzel gut, eine Natur des Lichtes und Lebens und der Wahrheit ist. Allein auch dieses Räthsel ist bis auf einen gewissen Grad lösbar. Erinnern wir uns an das, was S. 328. über das Wesen der Natur bemerkt wurde. Die Basis derselben ist die Sehnsucht, die aus dem Mangel geboren ist, welcher das unterscheidende Merkmal der Kreatur von Gott und ihre Signatur genannt werden kann. Dieß ist die eine Grundeigenschaft, der Grundcharakter derselben. Die zweite Grundeigenschaft, die Grundform alles geschöflichen Wesens, ist das Insichgehen, das Fürsichsein, die Egoität. Beide, die Richtung auf sich, das Beharrenwollen in sich selbst und die Bewegung auf das in der Sehnsucht angedeutete Ziel bringen sich wechselseitig hervor und können nicht von einander lassen. Der

Widerstreit beider Kräfte erzeugt die Rotation [1]) als dritte Kraft und Grundgestalt oder Eigenschaft der Natur, ein durch sich selbst nie zur Ruhe kommendes Kreisen um sich selbst, ein Leben der Unruhe, Angst und Qual, welches nur endigt, wenn die Sehnsucht befriedigt wird. Jedoch ist hier zwischen dem wahren Gegenstand der Sehnsucht und dem falschen wohl zu unterscheiden. Welches ist nun der wahre Gegenstand derselben? Wenn diese drei Grundkräfte die Basis alles geschöflichen Lebens sind [2]), Unruhe, Angst und Qual aber nicht die Bestimmung desselben sein können, so wird ihnen etwas entgegenkommen müssen, wodurch sie von diesem Widerstreit und von der Unruhe errettet und befreit werden. Was wir meinen, kann uns die Pflanze lehren. In ihr nehmen wir die sich auf sich beziehende wie die über sich hinausgehende Kraft nicht minder wahr, wie in jedem andern Naturwesen, allein wenn nur diese Kräfte in ihr wirksam wären, so würde sie verkümmern. Es muß noch das Sonnenlicht [3]) hinzukommen, um das Leben der Pflanze bis zur

[1]) V. Baader a. a. O. XIII. 102.: „Eins will in sich, das Andere aus sich, so es aber nicht von einander weichen oder sich trennen kann, so wird's zu einem drehenden Rade. Eins will unter sich, das Andere über sich."

[2]) Law a. a. O. S. 254.: „die drei ersten Eigenschaften der Natur haben nicht die Macht, die vier anderen hervorzubringen; sie können nichts anderes erzeugen als sich selbst und nichts sein, als was sie in ihrem Ursprung, dem Sehnen sind. Ebensowenig kann sich die Natur über den Zustand des Gegensatzes und der Qual erheben, der das Wesen der Sehnsucht ausmacht und nothwendig die Basis alles Lebens und aller Empfindungsfähigkeit des Lebens ist. Denn wenn die Zusammenziehung und der Widerstand, welcher ihr entgegengesetzt ist, sowie die Rotation, die aus beiden hervorgeht, aufhören würde, so gäbe es von diesem Augenblick an weder Leben noch Empfindung desselben. Diese drei Eigenschaften müssen demnach unaufhörlich thätig sein, weil sie die Wurzel alles kreatürlichen Daseins bilden."

[3]) Schelling a. a. O. III. 206.: „das Thier, schon die lebendige Pflanze, der man einen Lichthunger zuschreibt, will etwas außer sich, der Mensch will etwas über sich. Das Thier ist durch sein Wollen außer sich gezogen, der Mensch in wahrhaft menschlichem Wollen über sich gehoben."

Blüthe und Frucht zu steigern. Das Licht der Sonne ist eine Kraft, welche die Pflanze nicht aus sich selber erzeugt, vielmehr kommt sie ihr entgegen, und indem sich die Pflanze dieses Lichtleben der Sonne assimilirt, wird sie auf eine höhere Stufe des Daseins emporgehoben. Hinwiederum wendet sich die Pflanze in stiller Sehnsucht dem Sonnenlicht entgegen. Die Blüthe ist das höchste Erzeugniß des durch die Assimilirung des Sonnenlichtes erhöhten Lebens, in welcher sie gleichsam selig in sich ruht. Daher auch die Freude an der Blume und Blüthe: sie ist der Typus eines in sich vollendeten Daseins. Wie aber die Pflanze ohne das Licht der Sonne sich niemals zu diesem in sich vollendeten Dasein entfalten könnte, wie überhaupt auf dem Naturgebiet das Licht die nothwendige Bedingung des in sich befriedigten Lebens ist, so ist es auch auf dem geistigen Gebiet.

Auch das geschöpfliche persönliche Leben, dessen Basis diese drei Naturgestalten oder Eigenschaften sind, bedarf als Complement eines Lichtes und Lebens, das es nicht aus sich selbst erzeugen kann, sondern das ihm als Gabe und Gnade von Oben entgegenkommt. Da die Engel in einer engen organischen Verbindung mit dem Menschen stehen und da auch sie eine Natur als Voraussetzung ihrer Persönlichkeit haben, so wird der Modus ihrer Schöpfung in dieser Beziehung kein anderer sein. Nur war ihnen dieses höhere Licht und Leben, das in genauem Verhältniß stand zu der Lichtes- und Lebenssphäre, die sie bewohnten, unmittelbar verliehen worden, als sie in's Dasein traten, so aber daß sie dasselbe in freier Liebe und in freudigem Gehorsam ihrem Lebensgrund zu assimiliren und es sich zum persönlichen und unverlierbaren Besitz anzueignen hatten. Es konnte dieß nur geschehen, wenn sie der ihnen verliehenen Bestimmung treu blieben oder in der Stellung beharrten und die Sphäre bewahrten, die ihnen angewiesen worden war. Indem sie daher über das ihnen anvertraute Herrschaftgebiet hinausstrebten und sich dadurch wider die göttliche Ordnung empörten, mußten sie des Lichtes und Lebens verlustig gehen,

welches das unmittelbare Complement ihres Wesens war. Zugleich erweckten sie aber auch den Finstergrund oder die Wurzel ihres kreatürlichen Lebens, welcher stets verborgen oder in das Licht verschlungen bleiben sollte[1]). So sagt auch v. Baader[2]) treffend: „In ihrem ersten Hervortreten wird die Kreatur mit und aus Gottes Willen, in dem zweiten wird sie erst Kreatur mit ihrem Willen. Thut sie dieses nicht, arretirt sie diesen Regreß, so fixirt sie sich selbst im ersten Moment ihres Seins, welcher sie nun aber sowohl vom zweiten (b) als auch von der Ursache beider oder von a abschließt. Man begreift nun die Pein, die Impotenz und Unruhe, d. h. den fixirten aktuosen Widerspruch dieses im ersten Moment nicht bloß zurückgebliebenen, sondern auch revolutionistisch zurückgeführten und darin festgebannten Seins, weil die Kreatur oder das entstandene Leben doch des Imperativs ihrer Vollendung, des Uebergangs in den zweiten Moment als ihres constitutiven Gesetzes, nie los werden kann."

Durch den Fall ist Satans Stellung eine ganz eigenthümliche geworden. Die unmittelbar empfangene Gabe und Gnade des himmlischen Lichtlebens hatte er verloren, der Zweck seiner Empörung war mißlungen, und in Folge der Erweckung des Feuer- und Finstergrundes in sich selbst wurde auch die Sphäre, die er bewohnte, des himmlischen Lichtes und Lebens beraubt, er selber aber im Dunkel des Höllengrundes zum Gerichte bewahrt. Hier erst, weil er seinen Neid nicht bethätigen konnte, und das vorläufige Gericht als

---

[1]) Oetinger, Bibl. Wörterb. S. 449.: „Es muß die Kreatur etwas Unterschiedenes von Gott haben, ein eigen Etwas und wenn dieß eigene Etwas sich nicht in Gott vereinbart, so entsteht das Nein."
Angelus Silesius: Licht und Liebe sich entzünden,
Wo sich Streng' und Milde finden.
Zorn und Finsterniß entbrennen,
Wo sich Streng' und Milde trennen.

[2]) a. a. O. XIII. 93.

ein ungerechtes betrachtete, eröffnen sich die Tiefen seiner Bosheit. Aber wie geschah dieß? Die Sehnsucht war geblieben; er konnte sie nicht in sich aufheben, da sie zum Wesen des kreatürlichen Lebens gehört. Es war somit kein Gegenstand vorhanden, auf welchen er seinen Willen hätte richten können, und so mußte er denn einen Gegenstand dieser Sehnsucht in sich selbst suchen und sich selber ein (scheinbares) Genüge schaffen. Die Egoität wird, indem sie der Sehnsucht Raum gibt, das unmittelbar empfangene Licht und Leben ergreifen und in ihm Genüge finden. Sie verliert sich damit nicht, sie findet sich vielmehr, weil diese Gabe und Gnade das gottgeordnete Complement des persönlichen Lebens ist. Das Entgegengesetzte wird stattfinden, wenn sich die Sehnsucht auf die Egoität richtet und sie zum autonomen Princip der Persönlichkeit erhebt. Die Egoität wird damit, weil sie sich in ihrer Wurzel zu ergreifen sucht, zur absoluten Selbstsucht. Der Mangel kann nicht auf gottgeordnete, er muß mithin auf widergöttliche Weise erfüllt werden. Und so erweckt denn Satan in vollbewußter Erkenntniß dessen, was er thut, den absoluten Gegensatz der aus dem Licht und Leben gebornen Eigenschaften in sich, statt der Liebe: Haß und Feindschaft, statt der Wahrheit: Lüge, statt der Demuth: Hochmuth, statt der Sanftmuth: Grimm und Trotz. Die Keime dieser satanischen Eigenschaften liegen schon im Neide, diesem Kinde der Selbstsucht und der Selbstüberhebung, aber gewissermaßen noch unbewußt; erst in Folge des Mißlingens seiner Pläne wurden sie von ihm selbst ausgeboren und in der höchsten Potenz nach Maßgabe seiner machtvollen Persönlichkeit gesetzt [1]). Satan echauffirt sich selber in seinem Feuer- und Finstergrunde in ungeheurem

---

[1]) Culmann, die christl. Ethik. I. 416.: „Der Mörder von Anfang mußte seine mordende Thätigkeit vor Allem an sich selbst geübt haben, ehe er sie um sich her verbreitete; er mußte in sich selbst bereits den Strom des Lebens in Haß und Tod verkehren und jeder seiner Willensenergien gleichsam schon in ihrem Aufsteigen den Hals umkehren?"

frevelhaftem Trotze zum Feinde Gottes, zum Widersacher Christi. Es gibt eine unselige Seligkeit des Hasses und Trotzes, welche aber nur in der fortdauernden energischen Bethätigung desselben empfunden wird. Dieß ist nur möglich durch eine Umwandlung seines Naturgrundes in fressendes Finsterfeuer, in Tod, Haß, Hölle — durch eine Verteufelung seiner Natur.

Die Möglichkeit des Falles Satans liegt mithin in der Auflöslichkeit und Trennbarkeit der drei Grundgestalten oder Eigenschaften aller Kreatur von dem Licht und Leben, in welchem und für welches sie ursprünglich geschaffen ist. Eine solche Trennbarkeit wird schon darum zugegeben werden müssen, weil ohne sie eine Entscheidung für oder gegen Gott gar nicht stattfinden könnte. War auch die Herrlichkeit Christi der erste Anlaß der Sünde Satans, so setzt eben der Neid, dem er in sich Raum gab, das Princip der Egoität und ein Imaginiren in den Grund seiner Natur, ein Erheben dessen, was immer im Grunde bleiben und in selbstverleugnender Liebe verklärt werden sollte, voraus. Die Sünde ist überall ein autonomes sich selbst Erfassenwollen in der Wurzel des persönlichen Lebens, als dessen Grundform wir die Egoität erkannt haben. Auch Satan konnte es daher nicht erlassen sein, sich selbst zu verleugnen und das als Gabe und Gnade anzuerkennen, was ihm von Gott unmittelbar als das Complement seines Lebens verliehen worden war. Wenn die Möglichkeit dieser Trennung geleugnet wird, so kann schlechterdings keine Prüfung, mithin auch keine sittliche Bewährung eines persönlichen Wesens stattfinden. Die Entscheidung ist ein innerer Vorgang, welcher entweder die Grundform der Persönlichkeit zum autonomen Princip macht, oder in demüthiger Selbstverleugnung, sich dem Willen Gottes unterordnend, das dargebotene Licht und Leben als die wahre Beilage der Persönlichkeit ergreift und sich assimilirt. Beides muß deßhalb gegeben und die Wahl der freien Selbstentscheidung anheimgestellt sein. Gott kann keinen Wohlgefallen an dem angebornen, gleichsam mechanischen Gehorsam haben, sondern

nur am freien, in der selbstverleugnenden Demuth der Liebe wurzelnden. Auch kann das Reich Gottes Freude und Friede und Gerechtigkeit nur sein auf dem Grunde der Freiheit. Sie ist das höchste Palladium der Persönlichkeit, weil es ohne sie kein Gut und keine Seligkeit gibt. Diese Freiheit setzt nicht bloß die Prüfung, sondern auch die Auflöslichkeit der Principien voraus, welche das geschöpfliche Leben in seiner Integrität constituiren. Auch die Engel mußten daher eine Prüfung bestehen und eben darum war es nicht möglich, daß ihnen das Licht und Leben, die Seligkeit und Herrlichkeit, oder die vier oberen Grundgestalten und Eigenschaften als unverlierbare Beilage bei ihrer Schöpfung verliehen werden konnte. Die Schrift selbst bezeichnet das geschöpfliche Leben indirect als ein auflösliches, wenn sie Hebr. 7, 16. von der Kraft eines unauflöslichen Lebens redet. Unauflöslich kann nur das Leben Gottes sein und was unmittelbar seinen Ursprung und sein Wesen aus ihm hat, wie die Herrlichkeit [1]).

Wir sehen nun, wie allerdings eine Verteufelung der Natur und des Wesens eines gutgeschaffnen Lichtengels möglich ist. Nur ist diese Natur, was wohl zu beachten, nicht wie die Herrlichkeit ein Abglanz des Wesens Gottes, sondern eine schöpferische Wirkung des Erstgebornen und im weiteren, auch das Herrschaftsgebiet Satans umfassenden Sinn, ein geschöpfliches individuelles Abbild der Herrlichkeit. Das Verhältniß desselben zu Satan kann nur ähnlich dem sein, in welchem der Mensch zur Erde, der unmittelbaren Voraussetzung seines leibseelischen Wesensbestandes steht. Die drei Grundeigenschaften sind ebenfalls, wiewohl in verschiedenen Graden, die Basis des Naturlebens seiner Sphäre, welche, weil sie in ihm culminirt und in ihm ihren organisch-

---

[1]) Vgl. Oetinger, Bibl. Wörterb. S. 636. — Hebr. 7, 16. spricht indirect für unsere Lehre von den sieben Geistern, denn das Leben könnte nicht als ein Unauflösliches bezeichnet werden, wenn es etwas schlechthin Einfaches wäre.

dynamischen Mittelpunkt hat, zugleich mit und durch seinen Fall des ihr verliehenen Lichtes beraubt und chaotisirt worden ist. Unmöglich kann ihr jedoch alles Licht und Leben entzogen worden sein, aber das Licht, das ihr geblieben, ist kein mildes und liebliches, sondern ein strenges und herbes, das gleich dem Wetterleuchten stets aus der Finsterniß hervorbricht und nur den Zorn Gottes in der grausigen trümmerhaften Oede offenbar macht. Und selbst in diesem Tode bewegt sich noch das Leben, aber ein Leben, das im Grimme steht und im Satan im Hasse seine fortdauernde Nahrung hat.

Die Verteufelung der Natur Satans und die Chaotisirung seiner Sphäre geschieht nicht ohne göttliche Zulassung, ja nicht ohne den Willen Gottes, jedoch direct und unmittelbar schafft Gott weder die Finsterniß noch den Tod, wohl aber schafft er sie als die unmittelbare Folge der satanischen Bosheit und ferner, insofern als er selbst die Möglichkeit der Auflöslichkeit und Trennbarkeit der Principien gesetzt hat. Eine Finsterwelt, einen Abgrund der Finsterniß kann Gott so wenig unmittelbar schaffen, wie den Tod und die Uebel. Wie Gott selber Licht ist, wie von ihm nur gute und vollkommene Gaben kommen, so sind auch seine Schöpfungen Schöpfungen des Lichtes und Lebens. Ein directes und unmittelbares Schaffen der Uebel, welche nach der Schrift stets nur als Folge und Strafe der Sünde eintreten, widerspricht dem wahren Gottesbegriff und nur ein unwissenschaftliches und oberflächliches Denken wird auf Grund von Jes. 45, 7. behaupten, daß Gott in gleicher Weise wie das Licht so auch die Finsterniß schaffe, vielmehr ist die Schöpfung der Finsterniß und der Uebel ein Akt der Gerechtigkeit Gottes V. 21. Nur das Reich Gottes ist bereitet vor Grundlegung der Welt; das Gleiche wird aber nicht vom ewigen Feuer gesagt, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln. Auch es ist zwar bereitet Matth. 25, 34. 41., aber es geschah dieß nicht von Grundlegung der Welt an, sondern in Folge des Falles Satans [1]).

[1]) Der Tod ist die natürliche Frucht der Sünde Röm. 5, 12.; Jak. 1, 15.; Joh. 8, 44., aber auch göttliches Gericht über die Sünde,

Es ergibt sich nun auch, daß eine Umkehr Satans nicht möglich ist. Die Natur, welche in ihrer ursprünglichen Integrität die Voraussetzung seiner Persönlichkeit war, enthielt die ethischen Principien, welche in seinem Personleben zur vollbewußten Erkenntniß gelangen und zur bleibenden Norm desselben werden sollen. Sie waren das Princip seines Gewissens, wie sie noch immer das Princip des Gewissens der treugebliebenen Engel sind. Wir erinnern daran, daß die Engel den hl. Geist als solchen nicht besitzen, daß aber ihre Natur und das Wesen ihrer Persönlichkeit rein und gut geschaffen worden, mithin eine geschöpfliche Offenbarung des unsichtbaren Wesens Gottes, seiner ewigen Kraft und Gottheit ist. Wenn wir nun Gott an den Werken einer Welt erkennen können, die im Argen liegt und der Eitelkeit unterworfen, mithin kein ungetrübtes Abbild der Herrlichkeit ist, wie viel mehr wird dieses Wesen Gottes nicht bloß an einzelnen Werken, sondern an der ganzen herrlichen Zuständlichkeit jener himmlischen Sphäre zu ersehen gewesen sein. Auch Satan hat seinen Schöpfer nicht gepriesen und ihm nicht gedanket, die Integrität der Natur nicht bewahrt. Diesem Lichtleben konnte er sich aber nur abwenden, indem er sich in sich selbst hineinwandte und von Gott nur sich abkehren, indem er das Gottgleichesein als einen Raub an sich zu reißen suchte. Die Trennung der Principien ist daher in Folge seines autonomen Strebens durch die Erweckung des Finstergrundes seiner Natur eine absolute geworden. Er hat sich in ungeheurem Trotz und Grimm in seiner abgründigen Selbstsucht schlechthin verfestigt und die Basis und Wurzel seines Personlebens in absolutem Widerspruch gegen Gottes

---

weil der ganze Natur-Zusammenhang zwischen Sünde und Tod Gottes gerechte Ordnung ist Röm. 8, 10.; 6, 23.; 5, 15—17. Concord. form. XI. 81. Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae. Nec est damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum. Das Gleiche gilt auch von den Uebeln und der Finsterniß, welche die Strafe der Sünde sind.

Willen verkehrt. Wo die Selbstsucht das schlechthin gewollte, vollbewußte persönliche Princip geworden ist, kann keine Empfänglichkeit mehr für göttliche Einwirkungen vorhanden sein. In die Nacht seines Bewußtseins fällt kein Strahl eines Lichtes von Oben. Dennoch kann er der Macht Gottes nicht entfliehen. Zwar will er, um von ihm völlig unabhängig zu sein, sich selbst in der Wurzel seiner Existenz ergreifen und die Bedingung derselben in seine Gewalt bekommen, aber dieß muß ihm ewig versagt bleiben. So ist Satan fort und fort von einem tantalischen Streben nach einem Ziele beherrscht, das er niemals erreichen kann. Das ist mit eine Ursache, die ihn nöthigt, fort und fort in dem Finstergrund seiner Natur zu wühlen, und den Haß gegen Gott immer auf's Neue aufzustacheln. Es ist der Wurm in ihm, der nicht stirbt, das Feuer, das nicht verlöscht, weil mit der Ohnmacht seines Strebens das Bewußtsein seiner Abhängigkeit von Gott — denn die Teufel wissen, daß Gott ist und zittern Jac. 2, 19. — ewig verbunden ist. Darum nimmt sich der Herr der Engel nicht an, weder der guten, denn sie sind nicht erlösungsbedürftig, noch der bösen, denn sie sind nicht erlösungsfähig. Das letztere werden wir auch von den Menschen sagen müssen, welche in der Vollendung des Reiches Gottes die ewige Verdammniß mit dem Teufel und seinen Engeln theilen. Judas (V. 19.) nennt sie Seelische, die keinen Geist haben. Das ist von ihnen zunächst noch in relativer Beziehung gesagt, weil sie, obgleich Spötter der Wahrheit, die nach ihren eigenen Lüsten und gottlosen Wesen wandeln und Rotten gegen den Herrn der Herrlichkeit machen, sich noch bekehren können. Wenn sie jedoch auf diesem Wege beharren, so ertödten sie schlechthin das Gewissen, die Potenz oder die Form des Geistes, durch welche sie noch mit der Herrlichkeit zusammenhängen, und bewirken es durch ihre eigene Verschuldung, daß ihre Namen ausgetilgt werden im Buche des Lammes. [1]) „So Jemand nicht erfunden wird im

[1]) Alles autonome Streben will eigentlich, ohne es zu wissen, des Grundes seiner Persönlichkeit absolut mächtig werden und sich von Gott

Buche des Lebens, der wird geworfen in den feurigen Pfuhl." [1])

Bei Satans Empörung handelte es sich darum, ob der Sohn Gottes oder ob Satan der Herr der Schöpfung werde, also um das Sein oder Nichtsein der göttlichen Absichten. Zwar folgte seinem Attentat sofort eine Verkehrung und Verfinsterung des von ihm bewohnten Gebietes auf dem Fuße nach, und das bezeichnet die hl. Schrift als ein Verstoßen mit Ketten der Finsterniß in den Tartarus 2 Petr. 2, 4.,

---

und von der göttlichen Ordnung emancipiren. Dem aufmerksamen Beobachter wird es kaum entgehen, daß das die Signatur unserer Zeit ist. Die Weltsünde und der Zeitgeist ist auf dem Wege, die teuflische Sünde zu begehen. Darin liegt der Unterschied unserer Zeit von den vorangehenden Zeitläufen. Diese Autonomie ist die Vollendung der Weltsünde. Auch sie hat ihre Geschichte, die ihr Ende erreicht, wenn sich die Tiefen Satans in ihr dargelebt haben.

[1]) Die Frage Plitt's a. a. O. I. 251: „Kann und wird Gottes Liebesweisheit irgend ein Geschöpf von vornherein in einen solchen Zustand versetzen, aus welchem es, sobald die nun unausweichliche Möglichkeit des Falles zur Wirklichkeit wird, mit innerer Nothwendigkeit nur so intensiv fallen kann, daß jede Heilung unmöglich wird?" dürfte sich unschwer beantworten lassen, wenn man die Stellung Satans in's Auge faßt. Ist er, wofür wir oben einige Gründe angeführt haben, als der höchste und mächtigste Lichtengel von Gott geschaffen, so bildet er ein nothwendiges Glied, ja das Schlußglied im Organismus der Schöpfung. Allein dann konnte ihn Gott nicht unerschaffen lassen, wenn überhaupt die Schöpfung nicht unvollendet bleiben sollte. Nachdem Gott in selbstverleugnender Liebe den Rathschluß der Schöpfung gefaßt hatte, mußte er ihn in's Dasein rufen, wenn seine Absichten erreicht werden sollten. Die Frage würde sich mithin so gestalten: Soll Gott darum, weil er voraussah, daß Satan irreparabel fallen werde, auch die Erschaffung der persönlichen Wesen unterlassen, die in treuem Gehorsam verharren oder von der Gewalt der Finsterniß sich retten lassen? Liegt eine solche Alternative vor, so erklärt sich aus der Liebe Gottes, welche auch andere Wesen an seiner Seligkeit theilnehmen lassen will, die Erschaffung Satans und seiner Engel. Uebrigens war eine unausweichliche Möglichkeit des Falles nicht vorhanden. Die reiche ethische Ausstattung, die ihm unmittelbar verliehen war, hätte ihn davor bewahren können.

als ein Gebundensein unter dem Dunkel Juda 6., allein dieß ist nur ein vorläufiges Gericht, denn Satan und seine Engel werden daselbst, wie an beiden St. gesagt wird, zum Gericht behalten. Dieses Gebundensein ist kein Hinderniß seiner Wirksamkeit in diesem Gebiete, dessen Fürst (Joh. 14, 30.; Eph. 2, 2.; 6, 12.), ja Gott (2 Kor. 4, 4.) die hl. Schrift ihn nennt. Diese Thatsache ist um so auffallender, da Gott einen Theil der Sphäre, die Satan einst bewohnte, dem Menschen zum Wohnort angewiesen und ihn dadurch seiner Versuchung und Verführung ausgesetzt hat. Warum aber hat ihn Gott nicht aller Macht und alles Einflusses auf die wiederhergestellte Erde beraubt und sein Urtheil, sowie die völlige Aufhebung und Vernichtung seiner verführerischen und verderblichen Wirksamkeit auf das Endgericht verschoben? Wir antworten zunächst darauf: Die Wirksamkeit Satans hätte allerdings absolut verhindert werden können, allein das Böse wäre dann nicht wahrhaft durch das Gute überwunden, sondern nur eine göttliche Machtwirkung zur Schau gestellt worden. Es mußte daher auch Satan das Vermögen gelassen werden, in der ganzen Fülle der Kraft, die er zu gewinnen im Stande ist, in der Geschichte zu wirken.[1]) Sodann können wir aus dem Umstande, daß zugleich mit ihm auch die Menschen, die das Thier angebetet haben, gerichtet werden, mit Recht schließen, daß Satan in einem genauen Verhältniß zur Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes, welche sofort nach dem Endgericht eintreten wird, stehen muß. Wenn er nicht vorher gerichtet werden kann, so muß in dem Wesen des Reiches Gottes selbst der Grund liegen, warum seine Wirksamkeit nach seinem Fall nicht gehemmt worden ist. Das gerichtliche Urtheil wird einst zwar vom Sohne Gottes ausgesprochen, dennoch aber von den Gerichteten als ein gerechtes anerkannt werden. Dieß ist offenbar durch jene Aussage Phil. 2, 10. 11. an-

[1]) Vgl. Mehring, Relg. Phil. S. 518.; Wizenmann a. a. O. S. 447.

gedeutet, daß auch die unter der Erde einst ihre Kniee beugen werden vor Christo und alle Zungen bekennen, daß er der Herr sei. Daraus dürfte hervorgehen, daß im Endgericht oder in der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche zugleich mit jenem stattfindet, Satan seines Unrechts überführt werden wird. Satan konnte unmittelbar nach seinem Fall mit einem Schein der Wahrheit behaupten, daß ihn eine Verurtheilung nicht mit vollem Rechte treffe. Dem Sohne Gottes sei die hohe Würde, die er bekleide, willkührlich übertragen worden; denn er besitze nicht das geringste Verdienst, das ihn vor Andern dazu berechtige. Es sei eine leichte Aufgabe, in einer so hohen Stellung den vollkommenen Gehorsam zu leisten, denn es sei mit derselben auch keinerlei Reizung und Versuchung verbunden, da kein höheres Herrschaftsgebiet über das ihm verliehene hinausliege. Ein Gericht, das ihn um seines Strebens willen nach einer höheren Stellung und Würde, welches Gott selbst in sein Herz hineingelegt habe, treffe, sei mithin so lange ungerecht, bis der Sohn Gottes Proben abgelegt habe, daß er in versuchungsvollen Lagen und in der Niedrigkeit, wo es nahe liege, nach einer höheren Würde und Macht zu greifen, in verleugnungsvollem demüthigem Gehorsam verharre [1]).

Gott hätte diesen Vorwurf der Ungerechtigkeit abweisen können, denn er hat seinem Geschöpf nicht Rede und Antwort zu stehen [2]), allein damit würde Satan seines Unrechts nicht überführt worden sein. Auch der Schein der Ungerechtigkeit und Willkühr sollte vermieden werden, und darum mußte der Sohn Gottes bewährt werden, und sich bewähren

---

[1]) Schelling a. a. O. IV. S. 1: „Gott ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgend wie zu Recht bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltsam aufzuheben."

[2]) Vgl. Dorner a. a. O. I. 479. Ein ähnlicher Gedanke liegt auch dem Buche Hiob zu Grunde. Vgl. v. Meyer, die hl. Schrift. Bd. 2. Vorrede VII.; Godet, in den Stud. und Krit. 1863. S. 298 ff.; Wizenmann a. a. O. S. 455.

lassen [1]). Der Sohn Gottes ist dadurch das absolute Gegenbild Satans geworden. Der letztere hat sich in eitler Selbstüberhebung an der Stellung und Würde, welche ihm im Schöpfungsorganismus angewiesen war, nicht genügen lassen und in trotzigem Hochmuth als einen Raub an sich reißen wollen, was ihm nicht gebührte. Umgekehrt hält es der Sohn Gottes in der Gottesgestalt nicht für einen Raub, das Gottgleichesein sich anzumaßen, obgleich es ihm, der als das Lamm Gottes zuvor versehen war, nahe lag, seinen Willen im Gegensatz zum Willen seines Vaters zur Geltung zu bringen. Satan sucht fortwährend in abgründigem Haß und bittrer Feindschaft die Liebesabsichten Gottes zu vereiteln, dagegen entäußert sich der Sohn Gottes in selbstverleugnender demüthiger Liebe seiner Gottesgestalt und vertauscht sie, um sie auszuführen, mit der Knechtsgestalt, einer Gestalt, in welcher sich der Sohn der göttlichen Liebe sogar den Anfeindungen und Versuchungen seines bittersten Feindes und — Unterthanen aussetzte, denn er trat durch diese Gestalt in das Gebiet und Bereich Satans ein, welcher dadurch Macht über ihn bekam und seinen Haß und seine Bosheit in den tiefgehendsten Versuchungen der List, wie in den bittersten Kränkungen, Anfechtungen und Leiden bis zum schmachvollsten Hohn und Tod an ihm auslassen konnte.

Die hl. Schrift enthält selbstverständlich über dieses Motiv der Erniedrigung Christi keine directen Andeutungen,

---

[1]) Dieß ist übrigens nur ein Grund seiner Erniedrigung. Man wird uns vielleicht entgegenhalten, daß der Rathschluß der Erlösung ein ewiger sei und solche Erwägungen keinen Einfluß auf ihn ausüben konnten, da der Fall Satans in der Zeit erfolgte. Allein wenn doch der Rathschluß der Erlösung mit Rücksicht auf die Sünde gefaßt wurde, die durch Satan in die Welt gekommen ist, so wird auch jene Einwendung Satans, deren Möglichkeit nicht abgeleugnet werden kann, mitberücksichtigt worden sein. Der Rathschluß der Erlösung ist überhaupt ein so vielseitiger und umfassender, daß wir ihn hienieden nicht völlig zu begreifen vermögen.

da überhaupt alles, was sich auf sein Verhältniß zu Satan bezieht, jenseits der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden liegt. Wenn aber das Universum ein Organismus ist, so wird auch die Entwicklung und die Geschichte desselben im engsten Zusammenhang mit dem Anfang des Alls der Dinge stehen. Die Potenzen und Prinzipien, welche ihr zu Grunde liegen, sind nicht erst später in sie hineingekommen. Satan hat von Anfang gesündigt, und wenn auch dieses „von Anfang" sich zunächst auf seine Person bezieht, so ist es dennoch auch wieder gleichbedeutend mit dem „am Anfang" (1 Mos. 1, 1.), da uranfänglich Satan mit den Himmeln und der Erde zugleich geschaffen worden ist. Mit diesem Anfang beginnt die Geschichte des Universums, des Himmels und der Erde, und somit tritt auch seine Sünde uranfänglich als ein bewegendes Princip in sie ein. Ja Satan spielt nach Christo die bedeutendste Rolle in derselben; seine Wirksamkeit auf unserer kleinen Erde, welche dennoch der dynamische Mittelpunkt des Alls der Dinge ist, läßt sich vom biblischen Standpunkt aus nicht in Abrede stellen. Hier ist es, wo der Starke vom Stärkeren überwunden und von letzterem das Recht des Gerichtes über jenen erworben und gewonnen wird. Und die Geschichte erreicht endlich erst dann ihr Ziel, wenn er gerichtet und aus seinem Fürstenthum Luk. 4, 6.; Joh. 14, 30.; 2 Kor. 4, 4. ausgestoßen ist, wenn auf der neuen Erde die Auserwählten mit ihrem Haupte herrschen und regieren, und wenn auf dem neuen Himmel auch die Engel durch ihre Vermittlung die ihnen von Uran bestimmte Vollkommenheit und Herrlichkeit empfangen werden. Die Fleischwerdung Christi ist mithin bedingt durch den Fall und durch die Wirksamkeit Satans auf der Erde. Sie allein ist das Gebiet, auf welchem er ihn seines Unrechts überführen und ihn besiegen konnte 1 Joh. 3, 8. Es ist daher nicht ohne große Bedeutung, daß auf den Gehorsam Christi, wie auf seine eigene Vollendung durch Leiden ein so großer Nachdruck gelegt wird Hebr. 2, 10.; 5, 8. 9.; Phil. 2, 8., ja der Herr selbst be-

zeugt Luk. 24, 26.: „Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ Es ist hier nicht allein von dem die Rede, was dem Christus nach der Schrift geschehen sollte[1]), sondern das Leiden ist eine innere Nothwendigkeit für ihn, was ja auch daraus hervorgeht, daß die Aussagen der hl. Schrift von Mose an auf dem ewigen Rathschluß Gottes ruhen. Auch leidet er nicht bloß als Mensch, sondern dieses Leiden geht in die Tiefen seines göttlichen Lebens hinein, denn nach seinen eigenen Worten muß Christus und nicht Jesus, welcher Name auf seine Bestimmung als Erlöser Matth. 1, 21. hinweist, den Kelch der Leiden trinken. Der Name „Christus“ dagegen wird theils gleichbedeutend mit „Sohn Gottes“ Matth. 16, 16.; Luk. 9, 20.; Matth. 26, 63. 64.; Joh. 6, 69.; 11, 27.; 20, 31. gebraucht, theils ist er Bezeichnung seiner über- und vorweltlichen Würde Joh. 12, 40. 41.; 1 Kor. 10, 4. 9.; 2 Kor. 8, 9. (vgl. oben S. 100.), ja er wird als solcher Röm. 9, 5. Gott genannt[2]). Wie hier Christus das Subject der Leiden ist, so Hebr. 5, 8. der Sohn Gottes. Unter demselben den Menschgewordenen[3]) zu verstehen, geht schon nach dem Zusammenhang nicht an, vgl. V. 5. 6., noch weniger erscheint dieß zulässig, wenn man den von dem Verf. beabsichtigten Contrast beachtet: „obwohl er der Sohn ist, so mußte er dennoch leiden und in der geduldigen Ertragung dieser Leiden den Gehorsam lernen.“[4]) Offenbar will der

[1]) So Stier a. a. O. VI. 699.

[2]) Vgl. Tholuck und besonders Philippi zu d. St.

[3]) Gegen v. Hofmann a. a. O. II. 1. S. 48. und Ebrard a. a. O. S. 197.

[4]) S. oben S. 97 ff. und vgl. fr. dafür weitere Gründe bei Delitzsch zu d. St. und daselbst (S. 187.) die Worte: „Der, welcher als Gott von Gott zu dem Gotte seines Ursprungs in einer ewigen Wesens- und Liebesgemeinschaft steht, welche über alle Verhältnisse der Unterordnung hienieden erhaben ist, lernte nichts destoweniger nach Menschenweise das Gehorchen und zwar auf dem Wege des Leidens, indem ihn Gott durch Leidenserfahrungen hindurchführte, in denen er sich willig unter dessen gewaltige Hand zu beugen hatte,“ welche der vollen Wahrheit nahe kommen.

Verf. sagen: der Sohn Gottes mußte sich als solcher dieser Bewährung unterziehen. Er leidet mithin nicht bloß, um eine ewige Erlösung zu stiften, sondern um durch diese Leiden selber vollendet [1]) und würdig zu werden, in die Herrlichkeit wieder einzugehen [2]). Zwar wird Hebr. 2, 10.; 5, 8. 9. als Zweck dieser Vollendung „das Hinzuführen vieler Kinder zur Herrlichkeit" genannt, aber dieß schließt keineswegs aus, daß der Herr nicht um seines eigenthümlichen Verhältnisses zu Satan wie um der Herrlichkeit willen in diese Leiden eingehen mußte. Eben indem er im Gegensatz zum Verhalten Satans in den bittersten Anfechtungen und in den schmerzlichsten Leidensproben während seiner Erniedrigung den vollkommensten Gehorsam gelernt und stets bewiesen hat, hat er sich das Anrecht zu dieser Herrlichkeit wieder erworben und ist die Quelle des Heiles Aller geworden, die ihm gehorsam sind.

Es tritt nun auch Phil. 2, 10. in ein helles Licht. Die Würde, zu welcher ihn Gott in Folge seines Gehorsams erhöht, und der Name über alle Namen, welchen er empfängt, hat er in der Gestalt Gottes oder als der Erstgeborne und der Sohn der göttlichen Liebe unstreitig schon vorher besessen, wie nun konnte er doch zu derselben erhöhet und ihm dieser Name erst gegeben werden? Man sollte denken, es verstehe sich von selbst, daß er, nachdem er die Versöhnung vollbracht, die früher inne gehabte Würde und Herrlichkeit wieder empfangen werde. Dagegen wird aber ausdrücklich hervor-

---

[1]) Gut Riehm a. a. O. S. 328. Der sittliche Fortschritt besteht nicht nur in dem Negativen, daß der Christ von der Sünde immer mehr frei wird; es gehört dazu vielmehr auch ein Positives, ein Wachsthum im Guten. Jenes negative Moment des sittlichen Fortschritts fällt bei Christo weg, denn vollkommen sündlos war er von Anfang an. Dagegen fand ein Wachsthum im Guten auch bei ihm statt; seine Gerechtigkeit wurde eine immer vollkommenere, seine Heiligkeit kam dem vollen Maaße der göttlichen Heiligkeit in der ganzen Fülle ihrer sittlichen Bestimmtheiten immer näher."

[2]) Es ergibt sich daraus, daß jenes Wort Christi: „Der Vater ist größer denn ich," der Wahrheit vollkommen entspricht.

gehoben, daß diese Erhöhung der Lohn seines Gehorsams sei. Für die Erlösten scheint es ziemlich gleichgültig zu sein, ob der Sohn Gottes diese Alle überragende Würde kraft seines Ursprungs und seiner Wesens- und Liebesgemeinschaft mit seinem Vater, oder als Lohn seines Gehorsams besitzt. Sie ist in jener Hinsicht nicht weniger sein eigen, wie in dieser, und auch wenn er sie nicht als Lohn seines Gehorsams, sondern kraft seines Ursprungs wieder empfangen hätte, würde er die Quelle des Heils geworden sein. Diese Worte wollen daher mittelbar andeuten, daß sein Recht an diese Würde in Frage gestellt worden ist und darum besonders wird es so sehr betont, daß er diese Würde jetzt als ein wohlerworbenes Eigenthum wieder zurückempfängt und sie nun nicht mehr kraft einer Uebertragung von Seiten seines Vaters, sondern kraft des durch seinen Gehorsam begründeten Rechtes besitzt. Die mit dieser Würde verbundene Herrschaft erstreckt sich nun erst über die ganze Schöpfung, von welcher sich durch die Empörung Satans ein Glied und zwar das edelste, das Schlußglied des ganzen Schöpfungsorganismus, losgerissen hatte. Nunmehr müssen sich auch beugen alle Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und sogar derer, die unter der Erde sind.

Wer unter den letzteren gemeint sei, ergibt sich aus der Allgemeinheit des Ausdrucks „alle Kniee". Es sind alle diejenigen darunter zu verstehen, welche im Hades zum Gericht des großen Tages bewahret werden, ganz besonders aber Satan und seine Engel [1]). Meyer [2]) nennt diese Erklärung eine irrige, weil der Ap. die Dämonen nicht als im Hades befindlich betrachte, allein unter Hades begreift die hl. Schrift überhaupt den Zustand und die vorläufige Bleibstätte oder den zuständlichen Aufenthaltsort der Unseligen, welcher vom Himmel wie von dem Pfuhl, der erst im Endgericht geöffnet wird, unterschieden ist. Jener Höllengrund, in welchen

[1]) So Chrysost., Theophyl, Oec., Bengel, Gerlach, Richter, Wiesinger zu dss. St.

[2]) Zu dss. St.

die sündigen Engel Luk. 8, 31.; 2 Petr. 2, 4.; Offenb. 5, 13. verstoßen sind, gehört ebensowohl dazu, wie das Todtenreich oder der Hades, in welchem der reiche Mann und der arme Lazarus Luk. 16, 23. sich befindet. Die Einheit der Richtung bedingt auch den gleichen Zustand und das Zusammensein in der gleichen Oertlichkeit. Es sind daher im Hades selbst wieder verschiedene Stufen zu unterscheiden und Jeder kommt nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft, je nachdem er beschaffen ist und zugleich nach dem Rechte der Vergeltung, je nachdem er verdient, an seinen Ort Apostg. 1, 25.[1]). Weiter bemerkt Meyer, daß die Worte „in seinem Namen" an nichts weniger, als an ein theilweise gezwungenes Anbeten denken lassen, sondern Glauben voraussetzen. Allein der Name, „welcher der Vorstellung der Kniee beugenden gegenwärtig ist," ist ja der Name des Hocherhöhten, dem thatsächlich die Herrschaft angehört, deren Anerkennung sich der Teufel und seine Engel nun nicht mehr entziehen können 1 Kor. 15, 25. Wenn die Dämonen Matth. 8, 29.; Mark. 1, 24.; Luk. 8, 28. fragen: „Bist du hergekommen, uns zu quälen, ehe denn es Zeit ist?", so erkennen sie an, daß der fleischgewordene Sohn Gottes diese Macht hat, wiewohl sie die Berechtigung dazu leugnen, sie haben sie einst selbst an sich erfahren, denn durch seine Vermittlung hat Gott sie mit Ketten der Finsterniß gebunden; — wie viel mehr wird jenes der Fall sein, wenn er in Folge seines Gehorsams auf den Stuhl der Majestät erhöhet ist! Dann muß jeder Zweifel an seiner Berechtigung zu dieser Macht und Würde verschwinden und jede Widerrede verstummen[2]).

[1]) Vgl. Stier zu Luk. 16, 23.; B. Meyer, Hades. S. 47.; Blätter für h. W. VI. 236.; Blätter aus Prevorst. III, 93 ff. Ueber die Ansichten der Kirchenväter, welche im Allgemeinen schon das Richtige erkannt haben, vgl. König, die Lehre von der Höllenfahrt Christi. S. 64—151.

[2]) In ähnlicher Weise wird auch die Kniebeugung derer, die im Himmel sind, zu fassen sein, denn eben als die Folge und die Frucht seines Gehorsams wird sie eintreten. Die Engel im Himmel, seine Diener, haben sich von jeher willig und freudig unter seinen Scepter gebeugt, aber nun erst erkennen sie in ihm den, der durch seine Tugend

Und dieß dürfte der tiefere Grund sein, warum das Gericht über Satan suspendirt und aufgeschoben wurde und erst dann seinen Anfang nahm, als der Herr seiner Vollendung nahe war. Darum konnte er am Ende seiner Laufbahn sagen Joh. 16, 11.: „Der Fürst dieser Welt ist gerichtet," Joh. 12, 31.: „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen." Der Fürst dieser Welt war in mancherlei Versuchungen zu ihm gekommen, aber die giftigen Pfeile sprangen an dem Schild des Glaubens und des Gehorsams ab Joh. 14, 30. Satan hatte ein persönliches Interesse, ihn zu Fall zu bringen, denn wie verblendet und beschränkt man auch immer seine Erkenntniß in geistlichen und göttlichen Dingen denken mag, so sehr war sie es nicht, daß er meinte, durch den Tod Christi sein Werk vernichten zu können. Er wußte gar wohl, daß der Sohn Gottes von der Macht des Todes, welche er über ihn hatte, nicht gebunden werden könne und seine Wirksamkeit nach dem Tode fortsetzen werde, wie er sie schon vor seiner Fleischwerdung geübt hatte. Es konnte daher unmöglich bloß seine Intention sein, ihn zu tödten [1]), sondern das war seine Absicht und das seine Erwartung, — welche der Herr selbst in den Worten Joh. 14, 30. ausspricht: „Es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir," — daß er in diesen bittern Leiden bis zum Tode am Kreuze aus der festen Burg seines demüthigen Gehorsams herausgelockt und der tiefste Schmerz seine Geduld und Sanftmuth überwinden werde. Darum hat er alle Schmach, die ein Menschenherz aus seiner Fassung bringen kann, über ihn zusammengehäuft; darum stürmte er mit den ausgesuchtesten Qualen auf ihn ein. Wie abgründig-boshaft auch immer Satan sein mag, so häuft er dennoch nicht Leiden um der Leiden willen über einen Menschen, sondern er hat überall, wie auch bei Hiob, nur den Zweck dabei im Auge, durch die Leiden zu versuchen

das vollkommenste Anrecht dazu hat und nicht bloß ihr Herr und Fürst, sondern der Sohn der göttlichen Liebe ist, durch welchen alle Gnadengaben Gottes vermittelt und sein Rathschluß vollendet wird.

[1]) Gegen Philippi a. a. O. III. 329.

und zu verführen. Er hielt es für unmöglich, daß der Sohn Gottes unter diesen Leiden seine Geduld, Sanftmuth und seinen Gehorsam unverrückt und nicht durch den leisesten Hauch einer Verfehlung getrübt, bewahren werde. Der Sohn Gottes konnte selbstverständlich seine Würde und seine Stellung im Schöpfungsgebiet nur durch treues Beharren in seinem ursprünglichen Verhältniß zu seinem Vater bewahren und würde seine Herrschaft verloren haben, wenn es Satan gelungen wäre, ihn zu Fall zu bringen. Das sind eben auch die Tiefen der satanischen Bosheit, denn sein Absehen war darauf gerichtet durch Vereitlung des Rathschlusses Gottes das göttliche Gericht über ihn selbst unmöglich zu machen. Aber an dem standhaften Gehorsam des Sohnes Gottes scheiterte seine Bosheit; durch die siegreiche Ueberwindung aller listigen Anläufe wurde er in seiner Würde und Herrschaft bestätigt und erwarb sich zugleich auch das vollgültige Recht, Satan selbst zu richten. Dieses Recht muß nun der Fürst dieser Welt selbst, wenn auch mit höchstem Widerwillen, anerkennen, denn der Sohn Gottes hat alle Bedingungen erfüllt, die nach Satans Meinung den rechtlichen Besitz dieser Herrschaft begründen. Ja wohl! alle Kniee, auch die Kniee derer, die unter der Erde sind, müssen sich vor ihm beugen und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters.

In einem ähnlichen Verhältniß, wie der Sohn Gottes zum Satan, steht auch der Mensch zu ihm. Er ist nach dem Rathschlusse Gottes berufen, mit Christo der Erbe des Reiches Gottes zu werden und in der Verbindung mit ihm die Würde und die Herrlichkeit zu empfangen, welche Satan als einen Raub an sich reißen wollte. Es sind mithin persönliche Motive, die Satan zum bittersten Feinde des Menschen machen. Es ist der gleiche Neid, welcher ihn gegen den Sohn Gottes erfüllt, der ihn stachelt, alle Künste und Listen der Versuchung und Verführung aufzubieten, damit der Mensch seine Bestimmung nicht erreiche. Aus diesem Grunde ist er nach der hl. Schrift nur der Widersacher der

Menschen, niemals aber deutet sie an, daß er auch die Engel anfeinde; sie sind nicht der Gegenstand seines Neides und seines Hasses [1]). Er gehet darum umher wie ein brüllender Löwe und suchet, welchen er verschlinge 1 Petr. 5,8. [2]).

---

[1]) Gegen Philippi a. a. O. III. 274.: „Die Hoffarth Satans ist zugleich nicht nur Feindschaft, sondern auch Neid gegen Gott und den Menschen, indem er weder jenem den Besitz des Menschen, noch diesem die Gemeinschaft Gottes gönnt," bemerken wir: warum feindet er denn die Engel nicht an und gönnt ihnen die Gemeinschaft Gottes? Die Feindschaft Satans muß demnach noch einen andern Grund haben. Er wird ἀντίδικος 1 Petr. 5, 8. (vgl. auch Matth. 5, 25.; Luk. 12, 58.; 18, 3.) genannt, weil er derjenige ist, welcher den Gläubigen durch Auswirkung einer richterlichen Verurtheilung um einen ihm rechtmäßigen, oder ihm zugedachten Besitz zu bringen sucht; vgl. Schott zu d. St.

[2]) Schott zu d. St. sagt treffend: „Diese freie Bewegung (er gehet umher) des Satans geschieht nothwendig so, wie es die Geistigkeit seines Wesens mit sich bringt, d. h. so, daß Raum und Zeit ihm für dieselbe und für seine auf Grund derselben mögliche persönliche Selbstbethätigung kein Hinderniß, sondern nur insofern Schranken sind, als er auch mit seinem persönlichen Sein nicht außer-, sondern innerhalb dieser kreatürlichen Potenzen steht, ohne jedoch sie zu bestimmenden Factoren seines persönlichen Wesensbestandes zu haben." Eine Allgegenwart kommt ihm nicht zu; er ist und bleibt ein Geschöpf. Weil er aber die Epitome seines Herrschaftsgebietes ist, welches in ihm culminirt, so kann man ihm eine beschränkte Gegenwart und Wirksamkeit auf demselben kaum absprechen; sie ist jedoch vermittelt durch das Princip der Egoität, welches die ganze Sphäre durchwaltet, deren Fürst, ja Gott er genannt wird. Indem er mit seinem Willen dieses Princip ergreift, unterwirft er sich auch das Princip seiner Sphäre in falscher selbstsüchtiger Weise bis zu einem gewissen Grade, denn ganz kann er es nie in seine Gewalt bekommen und erregt es zu gleicher abnormer Thätigkeit. Dieses falsche Princip latitirt in Allem, was in dieser Welt ist, und ist der Grund der Eitelkeit und der Verderbensmacht, der Finsterniß und des Todes, der in ihr herrscht. Deßhalb sagt die hl. Schrift, die Welt liegt im Argen 1 Joh. 5, 19. Man beachte den scharfen, ja den schroffen Gegensatz, in welchem nach dem Evangelium und nach den Briefen des Johannes die Welt und Gott steht. In der Welt und in Allem, was in ihr ist, ist eine böse Lust, ein widergöttliches Princip zur Versuchung und Verführung herrschend geworden 1 Joh. 2, 15—17., vgl. Steinhofers Erklärung des ersten Briefes Joh. 1762. S. 225., und mittelst desselben hat Satan eine jedoch nur auf sie beschränkte, mithin principielle, aber

Auf der andern Seite kann aber auch der Mensch um dieser seiner Bestimmung willen so wenig, wie Christus selbst, des Kampfes mit ihm überhoben werden. So wir anders mit ihm leiden, werden wir auch mit ihm verherrlicht. Es gilt auch suo modo von dem Leibe Christi, von seiner Gemeinde, was von ihm selbst: Muß sie nicht solches leiden und zu ihrer Herrlichkeit eingehen? Nach dem Rathschluß Gottes ziemte es auch ihr, wie dem Herzog ihrer Seligkeit, durch Leiden vollkommen zu werden. Die Glieder des Leibes können nichts vor ihrem Haupte voraushaben; auch sie müssen seinen Kelch trinken und mit der Taufe sich taufen lassen, da er mitgetauft wurde Matth. 20, 22. 23.; nur ist ihr Kampf ein ungleich leichterer als der ihres Vorgängers, weil sie ihn in seiner Kraft und Gnade bestehen, während er allein und verlassen von seinem Vater den bittersten Kelch bis zum letzten Tropfen austrinken mußte.

Allein nicht nur um ihrer selbst, sondern auch um Satans willen müssen sie sich diesen Kämpfen und diesen Leiden unterziehen. Er ist auch zu dem Ende nicht sofort gerichtet worden, weil er nach Gottes Langmuth an der Erfahrniß, daß auch der schwache Mensch über seine Versuchungen siegen kann und auch wirklich siegt, zur wenn auch trotzigen Anerkenntniß seiner Bosheit, sowie des gerechten Gerichtes, das ihn schließlich trifft, geführt werden sollte. Wir sehen auch hier wieder, wie eng die Geschichte Satans mit der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, wie überhaupt mit der Entwicklung des Rathschlusses Gottes zusammenhängt. Wie die Sünde, so bildet auch Satan ein integrirendes Moment desselben. Zugleich ergibt sich aber auch daraus, wie es nicht nothwendig ist, daß das ganze Menschengeschlecht die ihm von Gott gesetzte Bestimmung erreicht; es genügt zu jenem

---

nicht persönliche Allgegenwart. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne sagen wir mit Martensen a. a. O. S. 173.: „Das Böse an und für sich kann nur als ein universelles Princip gedacht werden. Daher kommt dem Teufel auch eine gewisse Allgegenwart zu, denn allenthalben, wo diese Welt ist, ist auch der Teufel.“ Vgl. ob. S. 301.

Zwecke, wenn nur Wenige im Vergleich zu der großen Zahl derer, welche verloren gehen, ihren Beruf und Erwählung in Christo festmachen [1]). Die hl. Schrift spricht darum auch nur von Wenigen, die den schmalen Weg gehen, und sagt es geradezu: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt." Nicht als ob Gott irgend einen Menschen zur Verdammniß prädestinirt hätte, vielmehr will er, daß Alle selig werden und mächtiger als die Versuchungen der Sünde sind die Gnadenzüge, mit welchen Gott um jedes Menschen Herz wirbt. Wenn nun dennoch dieser Zug Gottes von den Meisten zurückgewiesen wird und wenn es mithin scheint, als ob Gottes Liebesabsicht vereitelt werde, so löst sich dieses Räthsel durch die Anerkenntniß, daß es Satan gegenüber besonders darauf ankommt, daß Gottes Gerechtigkeit durch die Geschichte des Reiches Gottes in's hellste Licht tritt. Die Wenigen, welche sich erretten lassen von der Gewalt der Finsterniß und versetzen in das Reich des Sohnes seiner Liebe, sind der thatsächliche Beweis, daß Gott gerecht ist in allen seinen Wegen und heilig in allen seinen Werken Ps. 145, 17.; Offenb. 15, 3. Sie sind die ewigen, lebendigen Zeugen, daß nicht der Hochmuth und der Neid, son-

[1]) Vgl. Vilmar, Pastoral-theolog. Blätter. 1861. Hft. 1. S. 13. Man könnte auch sagen: Die dem Menschen bestimmte Würde und Herrlichkeit ist so groß und erhaben, daß sie nicht ohne eine Bewährung in Versuchungen durch Lust und Leiden erlangt werden kann. Gott hat den Fall Satans und die Deteriorirung seines Herrschaftsgebietes von Ewigkeit in seinen Reichsplan so eingeordnet, daß der Mensch, welcher eine kleine Zeit unter die Engel erniedrigt, und die Versuchungen auf dieser im Argen liegenden Welt ausgesetzt worden ist, durch das Bestehen in denselben tüchtig gemacht werden soll zur Empfangnahme des Erbtheils der Heiligen im Lichte. In dieser Beziehung sagt v. Schubert a. a. O. II. 437. schön: „Nur dadurch, daß der Menschenseele dieser äußere, anjetzt gebrechliche Leib mit all' seinem Weh und seiner Lust gegeben worden, empfing dieselbe auch die Möglichkeit und die Kraft, mittelst deren sie, nach einer alten Verheißung, höher emporzusteigen vermag, als eine kindlich selige Welt der Geister, welche die Schmerzen und die Mühe, die Gefahren und die Kämpfe dieser schweren Leiblichkeit niemals empfinden" 1 Kor. 6, 3.

dern nur die in der Liebe wurzelnden Tugenden des selbstverleugnenden Gehorsams, der Sanftmuth und Demuth die Basis der priesterlichen und königlichen Würde sind, welche ihnen als Erben Gottes und als Miterben Jesu Christi übertragen werden wird.

Unsere Betrachtung führt uns von selbst auf die Lehre von der Erhöhung des Sohnes Gottes, welche wir vom Standpunkt der hl. Schrift noch etwas näher in's Auge fassen.

§ 14.

Zur Lehre von der Erhöhung Christi.

Die Auferstehung und Erhöhung Christi wird in der hl. Schrift bald als die Machtwirkung des Vaters Eph. 1, 20—22.; Apg. 2, 32. 33.; 3, 15.; 5, 31.; 10, 40.; 13, 30.; 17, 31.; Röm. 4, 24.; Phil. 2, 9.; 1 Kor. 15, 27. u. s. w., bald als ein Akt des Sohnes selber Joh. 2, 19. 21.; 10, 18.; 20, 17.; Mark. 16, 19.; Hebr. 1, 3.; 8, 1.; 10, 12., 12, 2. u. s. w. dargestellt. Man [1]) hat beide Aussagen mit Bezug auf 1 Petr. 3, 18. so zu vereinigen gesucht, daß nach der Tödtung am Fleisch Jesus von dem Vater lebendig gemacht am Geist und nachdem er im Geiste den Geistern im Gefängniß gepredigt hatte, sein im Tode hingegebenes Leben von ihm selbst wieder hingenommen, sein im Grabe liegender Leib von ihm selbst wieder aufgerichtet worden sei. Allein das Leben, das der Sohn wie der Vater selbstständig in sich hat, konnte niemals dem Tode anheimfallen. Das „Ich lebe" Joh. 14, 19. ist im absoluten Sinn zu nehmen. Dennoch sind beide Darstellungsweisen richtig, da der Sohn alles, was er thut, nur in der Vollmacht des Vaters thut. In dem selbstständigen Leben, in der absoluten Fülle der Gottheit, die in ihm wohnt, ist das Gebot begründet, das er von seinem Vater

[1]) So Geß a. a. O. S. 379.

empfangen hat, kraft welches er die Macht besitzt, sein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen Joh. 10, 17. 18. In derselben Weise ist auch der Akt seiner Erhöhung zu fassen. Er setzt sich selbst auf den Thron der Majestät in der Höhe, weil ihm der Vater von Uran die Macht und das Recht dazu verliehen hat. Durch diese Erhöhung ist der Herr in den vollen Besitz dessen eingetreten, was ihm sein Vater uranfänglich in der Herrlichkeit gegeben hat.

Die Lehre vom doppelten Stande Christi gehört zu den Problemen, an deren Lösung die Kirche seit fünfzehn Jahrhunderten arbeitet, ohne noch das Ziel erreicht zu haben. Eine Kritik der verschiedenen Ansichten gehört nicht hieher. Es leuchtet aber ein, daß der Stand der Erhöhung nur dann richtig bestimmt werden kann, wenn man weiß, wessen sich der Herr im Stande der Erniedrigung entäußert hat. Es fragt sich daher zunächst, ob die Kirchenlehre diese beiden Stände richtig erkannt hat. Wir lassen auch hier wieder Philippi reden, welcher sie am treusten und gewissenhaftesten darstellt. Er sagt [1]: „In Bezug auf die Menschheit werden wir unterscheiden können zwischen Potenz und Akt, und haben demnach anzunehmen, daß die göttlichen Kräfte, welche gegenwärtig in dem erhöheten Menschen sich offenbaren und wirksam erweisen, während des Standes seiner Niedrigkeit wenn auch in Wirklichkeit ihm mitgetheilt, doch verborgen in ihm geruht haben. Es fand demnach eine Selbstbeschränkung des Gottmenschen hinsichtlich der Wirksamkeit der seiner Menschheit mitgetheilten und bleibend einwohnenden göttlichen Kräfte statt. Die absolute Macht und Intelligenz ruhte als Potenz auch in seiner Menschheit kraft ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit, hatte sich aber noch nicht zur aktuellen Allmacht und Allwissenheit entwickelt.“ Es fällt zunächst die Differenz auf, welche zwischen diesen Behauptungen und den Aussagen der hl. Schrift stattfindet. Sie spricht nirgends davon, daß der Menschheit Christi

[1] a. a. O. IV. 1. S. 137.

göttliche Kräfte mitgetheilt worden seien, sondern sagt: das Wort, wie es bei Gott und Gott war, dieses Wort in der ganzen Fülle seines Lebens und seiner Gottheit ward Fleisch. Das bezeugt der Herr selbst in allen jenen St., in welchen er von seinem Verhältniß zu seinem Vater, wie von seiner Vor- und Ueberweltlichkeit redet. Er weiß sich als dieser Mensch in der Knechtsgestalt als den Sohn, der vom Vater ausgegangen, vom Himmel herabgekommen, ja im Himmel ist, der da ist, ehe denn Abraham, ja der schon vor Grundlegung der Welt beim Vater war, dem der Vater das Leben als ein selbstständig persönliches gegeben, der im Vater wie der Vater in ihm, ja der die adäquate Offenbarungsform desselben ist, mit einem Worte, er weiß sich, obgleich in Knechtsgestalt, dennoch persönlich als den Sohn Gottes in dem vollen Umfang dieses Wortes. Nicht göttliche Kräfte sind also dem Menschen Jesus mitgetheilt worden, sondern der Sohn Gottes hat in ihm Fleisch und Blut angenommen oder ist Fleisch geworden. Es ist jenes auch schon darum unmöglich, weil Kräfte und Eigenschaften sich nicht ohne das Wesen, dem sie angehören, göttliche Kräfte nicht ohne das Leben, dem sie eignen, mittheilen lassen. Es ergibt sich ferner daraus, wie unrichtig es ist, die absolute Macht und Intelligenz, überhaupt alle Eigenschaften, die dem Sohne eignen, als ruhende Potenzen zu betrachten. „Jede geistige Kraft des Menschen," bemerkt Philippi, „obgleich von Anfang an real in ihm vorhanden, befindet sich doch zunächst im reinen Potenzzustande, so ruhte auch im Gottmenschen die seiner Menschheit eingesenkte Gottheitfülle zunächst nur als Potenz." Es liegt zwar diesen Worten eine gewisse Wahrheit zu Grunde, die wir nicht verkennen, aber dennoch können wir sie uns in dieser Form nicht aneignen. Unter Potenz versteht man einen noch unentwickelten, aber entwicklungsfähigen Keim, aus welchem sich nach und nach entfaltet, was in ihm liegt. Eine solche Potenz ist die Gottheitfülle in ihm ganz und gar nicht, sie ist vielmehr absolutes Leben, das ewig quellenhaft in sich selber fluthet, das nicht verändert, noch vermehrt, noch vermindert werden kann,

das keinem Wechsel der Zustände unterworfen ist, und so war es im Menschen Jesus [1]). Wenn Philippi jene Gottheitfülle wirklich nur als Potenz betrachtet, so wüßten wir nicht, wie er sich von den, von ihm bekämpften Kenotikern unterscheidet, denn auch sie dürfen, wenn sie noch irgendwie auf dem Schriftgrunde ruhen wollen, die Potenz der göttlichen Kräfte nicht völlig in ihm auslöschen. Endlich ist es vom kirchlichen Standpunkt lange nicht genügend, von göttlichen Kräften oder von einer bloßen Potenz der Gottheitfülle im Fleischgewordenen zu reden, wenn das innergöttliche Leben der Trinität nicht unterbrochen, wenn das wechselseitige sich Bedingen der drei Hypostasen nicht für die Dauer seiner menschlichen Entwicklung vom Potenzzustande bis zur vollen Aktuosität derselben nach der Auferstehung aufgehoben werden, wenn der Vater, der nach Philippi im Sohne sein Selbstbewußtsein hat, nicht während dieser Zeit bewußtlos sein soll. Die Gottheitfülle muß vielmehr von diesem Standpunkt aus in ihrer vollen Lebendigkeit und Aktuosität und zwar als selbstbewußte und persönliche in dem Menschen Jesus sein. Wenn sich dieß so verhält, so kann von einer Entäußerung des Sohnes Gottes als solchen, von einer wirklichen Erniedrigung desselben keine Rede sein. Der Sohn ist in der Fülle seiner Gottheit und Herrlichkeit Mensch geworden. Die Strahlen derselben werden zwar von seinem menschlichen Habitus verhüllt, aber sie brechen hervor, so oft und wann der Sohn sie in seinen Wundern offenbaren will. Es könnte zu keiner wahrhaft menschlichen Entwicklung bei ihm kommen und sein Menschsein wäre im Grunde ein Schein. Eine wirkliche Erniedrigung ist das nach der Schrift nicht, denn wenn sie sagt: „er entäußerte sich selbst," so hat er wirklich und thatsächlich etwas hin-

[1]) Wie dadurch seine menschliche Entwicklung nicht im Geringsten beeinträchtigt wird, können wir hier nicht beweisen. Ueberhaupt berühren wir die Lehre vom doppelten Stande Christi nur so weit, als es unser Zweck erfordert.

gegeben, was ihm als dem Sohn eignet, ohne sich aber damit seines Lebens und seiner Gottheitfülle, kraft welcher er der Sohn ist, entleert zu haben. Und wenn es heißt: „er nahm Knechtsgestalt an," so hat er sie wirklich und thatsächlich und nicht zum bloßen Schein angenommen und mit ihr sich auch all' dem unterworfen, was im Begriff der Knechtsgestalt enthalten ist.

Philippi legt indessen ein besonderes Gewicht auf die Selbstbeschränkung des Gottmenschen hinsichtlich der Wirksamkeit der ihm einwohnenden, göttlichen Kräfte. Diesen Akt der Selbstbeschränkung kann der Sohn Gottes selbstverständlich nicht in seinem diesseitigen Leben vollzogen haben, denn sonst müßte er in irgend einem Zeitpunkt desselben im vollen Besitz dessen gewesen sein, was er beschränken wollte, eine Annahme, die mit seiner völlig menschlichen Entwicklung im Widerspruch stünde. Vielmehr hat er diesen Akt in dem Augenblick vollzogen, als er durch die Wirkung des heil. Geistes im Schooße der Maria gezeugt wurde. Es fragt sich nun aber, bezieht sich diese Selbstbeschränkung auf seine Gottheitfülle, so nämlich, daß er sich derselben in irgend einer Weise entäußerte, oder fand sie nur dadurch statt, daß er die menschliche Natur annahm. Das Letztere wird von der Kirchenlehre und von Philippi behauptet. Die Erniedrigung besteht demnach in der Annahme der beschränkten, menschlichen Natur. Gehört jedoch diese Beschränktheit zum Wesen derselben, so ist allerdings ein Akt der Erniedrigung vorhanden, indem sie der Sohn annimmt, allein dann müßte auch diese Beschränkung eine dauernde und auch im Stande seiner Erhöhung bleibende sein, da er diese menschliche Natur niemals ablegt, sondern sie auch auf dem Thron der Majestät beibehält [1]). Soll endlich die Erniedrigung [2])

---

[1]) Vgl. Schneckenburger, zur kirchl. Christologie, 1861. S. 11. Anmerk.

[2]) Vgl. Schelling a. a. O. IV. 223.

in dem Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften bestehen [1]), welche er thatsächlich besaß [2]), so kann eine wahrhaft menschliche Entwicklung Christi schlechterdings nicht stattfinden, welche zum bloßen Schein werden muß, auch kann dann consequenterweise die Erhöhung nur darin bestehen, daß der Herr wieder in den vollen Gebrauch dieser Eigenschaften eingetreten ist. Allein nach der Schrift findet dieß in dem vollen Umfang, wie die Kirchenlehre behauptet, in dem Stande seiner Erhöhung gar nicht statt, denn der Gebrauch seiner Eigenschaften hängt auch dann noch von dem Willen seines Vaters ab und seine Allwissenheit ist eine beschränkte, da er auch nach seiner Auferstehung die Stunde des Gerichts und die Zeit der Aufrichtung des Reiches Gottes, welche Gott seiner eigenen Macht vorbehalten hat, nicht weiß. Endlich ist auch die Aussage Phil. 2, 9.: „darum auch hat Gott ihn erhöhet," vgl. auch Eph. 1, 21.; Hebr. 2, 7f., für eine bloße Erlaubniß oder Bewilligung, das zu gebrauchen, was Einer schon hat, — worauf die Erhöhung Christi bei dieser Erklärung hinausliefe — viel zu stark. Ebensowenig will sich dazu schicken, was folgt: er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben, wo im Griechischen ἐχαρίσατο (aus Wohlgefallen geschenkt) steht. Dieses Wort kann nicht von einer bloßen Bewilligung, sich dessen zu bedienen, was man schon hat, gebraucht werden. Wir gewin-

---

[1]) Baieri, Comp. theol. posit. ed. Preuss. p. 366.: Pertinet exinanitio Christi ad humanam ejus naturam; atque in eo consistit, quod Christus Majestatis divinae, quam in unione personali humana natura communicatam accepit, usu plenario aliquandiu se abdicavit et tanquem vilis homo sustinuit, quae longe infra divinam majestatem fuerunt. Vgl. Quenstädt. Syst. theol. III. p. 335.

[2]) Und auch dieser Nichtgebrauch ist bloß ein relativer, da nach Philippi „seine Gottesherrlichkeit auch schon im Stande seiner Niedrigkeit aus seiner Menschheit in seinen Wunderwerken, in seinem übernatürlichen Wissen und selbst im Verhältniß seiner Leiblichkeit zur Natur hervorleuchtet."

nen mithin vom Standpunkt der Kirchenlehre weder eine klare Anschauung der Erniedrigung, noch auch der Erhöhung Christi, und ihre Bestimmungen stehen mit den Aussagen der hl. Schrift weder in dieser, noch in jener Beziehung in vollem Einklang.

Nach der Kirchenlehre ist Jesus in den gleichen Zustand durch seine Erhöhung zurückgekehrt, welchen er vor seiner Erniedrigung hatte. Der gleiche Zustand ist bedingt durch die gleiche Zuständlichkeit der Person; Niemand aber wird es leugnen können, daß die Zuständlichkeit des Herrn auf dem Stuhl der Majestät eine andere ist als die vor seiner Fleischwerdung, denn er ist mit einem menschlichen Leibe erhöhet worden. Diese Differenz ist nicht gering; sie ist sehr groß, ja eine absolute. Denn Geistsein heißt absolutes Insich- und Fürsichselbstsein, während derjenige, welcher mit einem Leibe bekleidet ist, immer mit einer Außenwelt — beim Sohne Gottes die Herrlichkeit — in Verbindung, ja in einer Wechselwirkung steht, welche jedoch, wenn der Leib im normalen Verhältniß zum Geiste steht, stets von letzterem beherrscht ist. Doch auch, abgesehen davon, kann sein erhöhter Zustand nicht der gleiche sein wie der vorweltliche, vielmehr wird sich die zweite Hypostase, die als solche absoluter Geist ohne Leib ist, in Folge der Menschwerdung und der Beibehaltung des menschlichen Leibes verändert haben. Diese Veränderung ist, wie wir früher nachgewiesen, eine wesentliche und somit könnte wenigstens der zweiten Hypostase das Prädicat der Unveränderlichkeit nicht beigelegt werden. Ja selbst das Verhältniß der drei Hypostasen ist nicht das gleiche geblieben und hat eine tiefgehende Veränderung erlitten [1]). Wir er-

---

[1]) Ueberhaupt ist diese Veränderung eine totale. Als die zweite Hypostase war er nach der Kirchenlehre allmächtig, als der Erhöhete hat ihm Gott alle Gewalt gegeben, als jene war er hoch erhaben über die Schöpfung, als dieser hat ihn Gott hoch erhöhet über alles Fürstenthum — u. s. w.

innern nur daran, daß der Gottmensch in seinem erhöhten Zustande Gotte subordinirt und nicht wie früher (nach der Kirchenlehre) coordinirt ist. Da er als der Erhöhte unser Hoherprieſter und Fürsprecher bei dem Vater ist, so bleibt er fortwährend in einem mittleriſchen Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen; es ſcheint zwar aufzuhören, wenn der Rathſchluß Gottes vollkommen erfüllt ist, allein auch dann nimmt der Sohn ſeine urſprüngliche trinitariſche Stellung nicht wieder ein. Denn wenn alle ſeine Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt ſein werden, wenn Gott alles in Allem ist, dann wird der Sohn ſelbſt unterthan ſein, dem, der ihm alles unterthan hat. Philippi meint zwar [1]): „er übergibt die Herrſchaft dem Vater und es tritt die urſprüngliche, gleichmäßige Beziehung der hl. Dreieinigkeit zur nunmehr verſöhnten und verherrlichten Menſchheit ein.“ Aber dieſe Behauptung ſteht nicht nur im Widerſpruch mit dem Sinn und Geiſt der heil. Schrift, ſondern auch mit dem Wortlaute derſelben. Es heißt 1 Kor. 15, 28. nicht: Gott als trinitariſcher wird alles in Allen ſein, auch wird nicht geſagt: der Vater, ſondern — Gott, der Gott und Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, aus dem, von dem und zu dem alle Dinge ſind. Auch hebt ſie eine Grundlehre der heil. Schrift auf, denn wenn die urſprüngliche, gleichmäßige Beziehung des Sohnes als zweiter Hypoſtaſe eintritt, ſo hört er damit auf in dem brüderlichen Verhältniß zu den Seinigen zu ſtehen, welches ihm als dem Erſtgebornen und unſerem Erlöſer zukommt. Er tritt zurück in die ſchlechthinige Ueberweltlichkeit, oder, wie Delitzſch [2]) ſagt: „in das unendliche, innergöttliche Selbſtleben,“ in das Licht, zu welchem Niemand hinzukommen kann. Seine Mittlerſchaft hätte ſchlechthin ein Ende, auch wäre er nicht mehr unſer Bruder, und damit würde auch jede Brücke zwiſchen Gott und der Schöpfung abgeworfen ſein. Die Abſicht des göttlichen

---

[1]) a. a. O. IV. 1. S. 177.

[2]) zu Hebr. 1, 3.

Rathschlusses wäre vereitelt, Gott nicht Alles in Allem, denn er ist dieß nur in und durch seinen Sohn.

Jedenfalls ist so viel gewiß, daß der Sohn im Stande seiner Erhöhung eine geringere Stellung einnimmt, als die ist, welche er nach der Kirchenlehre als zweite Hypostase gehabt hat. Dieß stimmt nun aber weder mit der Liebe des Vaters zu seinem Sohne, noch mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammen. Es muß daher irgend etwas in der kirchlichen Lehre vom Stande der Erhöhung Christi oder überhaupt in der Auffassung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater versehen sein.

Es liegt hier ein Problem vor, zu dessen Lösung wir an eine St. anknüpfen, die in ihrem Wortlaute noch nicht genau beachtet worden ist. Der Sohn bittet Joh. 17, 5.: „Verkläre mich, du Vater, bei dir selbst, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ Ueber die letzten Worte gehen die Exegeten gewöhnlich hinweg, ohne sie genauer in's Auge zu fassen. Nach Meyer soll damit bloß seine Präexistenz bezeichnet werden; nach Hengstenberg die Theilnahme Christi an der Gottheit, denn ehe die Welt war, war nur Gott. Dieß ist nicht ganz richtig, denn vor der Welt war auch schon die Herrlichkeit, in welcher einst seine Jünger sein sollen V. 24.; Kap. 14, 3. Auch wird diese Erklärung nicht durch den Zusammenhang indicirt. Er bittet nur um die Herrlichkeit, in welcher er allerdings auch bei dem Vater ist, allein diese Herrlichkeit ist nicht das unnahbare Licht, in welchem Gott wohnt, selbst, sondern der Ausglanz derselben, und nicht bloß eine Zuständlichkeit seiner Person, sondern eine Sphäre. Nach der gewöhnlichen Annahme hat er diese Herrlichkeit verlassen, als er Fleisch wurde; aber warum bittet er denn nicht um die Doxa, welche er unmittelbar vor dieser seiner Fleischwerdung hatte? Warum betont er es wiederholt (vgl. V. 24.) und mit so großem Nachdruck, daß er sie besaß vor dem Sein der Welt? Liegt nicht in diesen Worten, wenn man sie unbefangen betrachtet, die Andeutung, daß der Sohn Gottes diese

Herrlichkeit nicht erst verlassen hat, als er die Knechtsgestalt annahm, sondern schon früher? Und läßt sich, wenn sich dieß so verhält, nicht vielleicht der Zeitpunkt bestimmen und auch der Grund nennen, wann und warum dieß geschehen ist?

Die Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, entsprach schlechthin der Stellung und Würde, welche ihm als Sohn der göttlichen Liebe und als dem Erstgebornen aller Kreatur eignete. Kraft derselben war er der Mittler der Schöpfung, das Haupt und der Herr derselben. In diesem Verhältniß zur Schöpfung ist die Möglichkeit des Neides gegeben, welchen Satan in sich aufkommen ließ. Mit einem Schein des Rechtes konnte er den Vorwurf erheben, daß Gott willkührlich dem Sohn die Herrschaft übertragen habe, weil er sie nicht wegen eines persönlichen Verdienstes besaß, sondern sie allein dem Wohlgefallen seines Vaters verdankte. Dieß ist die scheinbar schwache Seite, an welcher ein solcher Vorwurf anknüpfen konnte, denn Satan übersah in seiner Verblendung, daß auch er seine hohe Stellung im Schöpfungsorganismus ohne irgend ein Verdienst von Gott empfangen hatte. Gott hätte mithin diesen Vorwurf zurückweisen können, aber dadurch wäre Satan seines Unrechtes nicht überwiesen worden, da die Würde des Sohnes Gottes eine unermeßlich höhere ist als die Satans. Gott will nach seiner Heiligkeit aber auch diesen Schein einer Ungerechtigkeit vermeiden und Satan auch den scheinbaren Grund seines Vorwurfes entziehen. Der Sohn Gottes leistet Verzicht auf die Herrlichkeit, die ihm sein Vater gegeben hat, um auf dem Wege der Selbstverleugnung und Erniedrigung bewährt und vollendet zu werden, und den Beweis zu führen, daß er derselben würdig ist Hebr. 12, 2.

Was wir übrigens als ein zeitliches Geschehen darstellen, stand von Ewigkeit her vor dem Auge Gottes und bildet ein integrirendes Moment seines Rathschlusses. Nicht um dieses Vorwurfes von Seiten Satans willen, sondern nach Gottes ewigem, heiligen Willen hat sich der Sohn Got-

tes der Herrlichkeit entäußert. Die Ausführung des göttlichen Rathschlusses war nur auf dem Wege der Verleugnung, der Entäußerung und zuletzt der bittersten Leiden und des schmachvollsten Todes möglich. Und diese Tiefen der Selbstverleugnung hat der Sohn nicht allein um der Erlösung, sondern auch um seiner Selbstvollendung willen übernommen. In dem „Mußte" Luk. 24, 26. (vgl. oben S. 428.) liegt eine göttliche Bestimmung [1]). Nach Hebr. 2, 10. geziemete es Gott, den Herzog der Seligkeit durch Leiden vollkommen zu machen, d. h. „es war das seinem Verhältniß zu den heilsbedürftigen Menschen einerseits und zu demjenigen, der mit der Errungenschaft des Heils an ihre Spitze treten sollte, andrerseits wahrhaft angemessen [2]). Das Gottgeziemende hat seinen Grund in Gottes heiliger Liebe.

Man bezieht diese und ähnliche St. allein auf den Fleischgewordenen; nicht als der Sohn Gottes, sondern als der Mensch Jesus soll er an dem, das er litte, Gehorsam gelernt haben, nicht jener, sondern dieser sei durch Leiden vollkommen gemacht worden [3]). Allein nach Hebr. 5, 8. hat er in den Leiden Gehorsam gelernt, wiewohl er der Sohn ist, und nach Kap. 1, 3. hat derselbe Sohn, durch welchen die Welten gemacht sind, und der der Ausglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des göttlichen Wesens ist, durch sich selbst die Reinigung unserer Sünden bewirkt. Ueberhaupt läßt sich zwischen Sohn und Mensch gar nicht so abstrakt scheiden, wie gewöhnlich geschieht. Sein Selbstbewußtsein reicht in die Tiefen seines göttlichen Wesens hinab und bis dahin dringen auch die Leiden, welche er dulden mußte. Wenn er in Kraft ewigen Geistes sich selbst dargebracht hat Hebr. 9, 14., so mußte er in diesem Geiste ein bestimmtes

---

[1]) Vgl. Ohlshausen und Meyer zu dies. St.

[2]) Delitzsch zu dies. St.

[3]) Die Frage, ob und in wiefern auch der Sohn als solcher leiden und leiden muß, um vollendet zu werden, bedarf einer gründlichen Untersuchung, auf welche wir hier nicht näher eingehen können.

Gefühl oder Bewußtsein der Tiefe des Verderbens haben, welches das Opfer seiner selbst nöthig machte. Ein solches Bewußtsein wird ein leidendliches, schmerzvolles sein, denn seinem heiligen Wesen, seinem ewigen Geiste ist die Sünde ein Greuel, und dennoch hat er sie in der Fülle seiner Liebe als seine eigene Schuld auf sich genommen. Es läßt sich daher sein Sohnesbewußtsein gar nicht von seinem menschlichen Bewußtsein trennen. Er selber betrachtet sich in der Knechtsgestalt, die er angenommen, in der völligsten Einheit mit dem innersten Wesen seiner Persönlichkeit. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen Joh. 6, 51. Ehe denn Abraham ward, bin ich Joh. 8, 58. Verkläre mich mit der Klarheit, die ich bei dir hatte. Nach obiger Stelle ist es nicht sowohl der Mensch Jesus, sondern der Sohn Gottes, welcher das Opfer darbringt, dagegen ist das, was er opfert, das Fleisch und Blut, dessen er theilhaft geworden ist Hebr. 2, 14., und das er, der Sohn Gottes, als sein eigenes Fleisch mit Blut weiß, welches mithin dynamisch-organisch mit seinem persönlichen Leben verbunden und in demselben als die Knechtsgestalt, welche er angenommen hat, vermittelt ist. So ist er nicht als Mensch, sondern als der Sohn der Mittler der Erlösung, wie er auch als Sohn der Mittler der Schöpfung ist. Wenn der Sohn Gottes zuvorversehen ist als das Lamm Gottes 1 Petr. 1, 20., wenn es dieses ist von Gründung der Welt her Offenb. 17, 8., so wird er auch von Anfang an die Sünde der Welt auf seinem hohenpriesterlichen Herzen getragen und den ganzen Erlösungsrathschluß, mithin auch die geschichtliche Ausführung desselben im innersten Grunde seines Selbstbewußtseins vermittelt haben [1]). Doch nicht nur in dieser, son-

[1]) Vgl. oben, S. 178 ff. Uebrigens meinen wir selbstverständlich nicht, daß der Herr die körperlichen Leiden in seinem Geiste empfunden habe, denn bis dahin vermögen dieselben nicht zu dringen, — sie können als solche nur die Seele, das Princip des Fleischeslebens afficiren — wohl aber die geistigen Leiden und die Verderbensmacht, welche in

dern auch in anderer Beziehung wird man vom Sohne Gottes ein gewisses Leiden aussagen müssen, wenn nämlich die Selbstbeschränkung oder die Entäußerung nicht bloß in der Annahme der menschlichen Natur oder vielmehr der Knechtsgestalt besteht, sondern sich auf etwas bezieht, was ihm als solchem eignet. Doch das haben wir zu erweisen.

Der Herr bittet um die Rückgabe der Herrlichkeit, als er im Begriffe stand, durch seine siegreiche Erniedrigung bis

---

Folge des Sündenfluches in der Welt walten. Er hat beides in seiner Tiefe, in seinem dämonischen Ursprung, in seinem absolut gottwidrigen Princip und in seinem für den Menschen schlechthin verderblichen und entsetzlichen Ziele erkannt. Jene Verderbensmacht stand in ihrem vollen Umfang vor seinem Geistesauge. Das ist es, worüber der Herr (Joh. 11, 33.) in seinen Geiste ergrimmte, und warum er sich selbst erbeben machte (vgl. die trefflichen Bemerkungen C. Blumhardts Predigten und Vorträge. 1865. S. 51 ff.). Meyer zu d. St. meint zwar, dieser innere Zornmuth des Herrn sei durch das Benehmen, durch die Krokodilsthränen der Juden V. 33. 37. erregt worden, allein es ist doch eine nicht erweisbare Voraussetzung, daß alle Juden, welche die beiden Schwestern in ihrer Trauer zu trösten gekommen waren, solche Thränen geweint haben. Dagegen spricht auch V. 45.; viele Juden glaubten in Folge des Wunders an ihn; es läßt sich ihnen also eine gewisse Aufrichtigkeit des Sinnes nicht absprechen. Der Herr ergrimmte ferner gewiß nicht über die Krokodilsthränen als solche, sondern über die Heuchelei, die in denselben hervortrat, also über ein unsittliches Benehmen. Endlich werden als der Grund dieser tiefen Erregung Christi ebensowohl die Thränen der Maria, wie die der Juden genannt. Als die Maria im tiefsten Leid über den Verlust ihres Bruders weinend zu den Füßen des Herrn niederfiel, da ergreift nicht bloß die Juden, sondern den Herrn selbst ein tiefes schmerzliches Mitgefühl, bei ihm aber bezieht es sich auf die Ursache dieses, wie überhaupt alles Leids in der Welt. Der Herr ergrimmte daher nicht bloß über den Tod als Sold der Sünde (Ohlshausen zu d. St.), oder über die Macht des Todes (Ebrard zu d. St.), sondern über die gesammte Verderbensmacht, welche der Sündenfluch in die Welt gebracht hat. Er ergrimmt aber im Geiste, im tiefsten Grunde seines Persönlebens, in dem Geiste, in welchem er sich selbst zum Opfer dargebracht hat, da sich der menschliche Geist vom göttlichen Geist in Christo gar nicht trennen läßt. Zugleich sagt uns auch Johannes in den Worten: „er betrübte" oder „er erschütterte sich selbst," daß dieses Ergrimmen im Geist seine eigene Willensthat war. Wenn

zum Tode seinen Vater in der Vollendung des Werkes, das er ihm gegeben hat, zu verklären Joh. 17, 4. 5. Dieß ist eine der wenigen St., welche uns sagt, wessen sich der Herr entäußert hat, um den Rathschluß seines Vaters zu vollziehen. Die Herrlichkeit hat der Herr sicher nicht so verlassen, wie man ein Haus verläßt, in welches man zu jeder Zeit zurückkehren kann, sondern er hat sie in dem Bewußtsein verlassen, daß er sie erst wieder empfangen werde nach

---

Christus als das zuvorversehene Lamm von Anfang der Welt die Sünden derselben auf sich genommen hat, so ist das die freie That seiner Liebe, die in jedem Zornschmerz sich wiederholt. Eben weil dieser Zorn und Grimm nicht etwa pathologisch ihn übernimmt, sondern im Anschauen der Verderbensmacht in freier Liebe mit den Schmerzerfüllten von ihm selbst gesetzt ist, ist er auch der Herr dieses Grimmes. Er kann ihn daher des Friedens nicht berauben und die Seligkeit seiner Gemeinschaft mit dem Vater nicht stören. Es ist kein sündlicher, sondern ein sittlicher Grimm, dessen noch so hoch gehenden Wogen die Freiheit seines heiligen Liebeslebens nicht alteriren können. Aehnlich verhält es sich auch mit dem Gefühl der bittern Leiden, der Schmach, des Hohns und der tiefen Erniedrigung, welchen er von der Feindschaft und Bosheit der Menschen erfahren mußte. In ihnen erfuhr er an sich selbst, an seiner Person, den Sündenfluch, der auf der Menschheit lastet. Ja er ist nach dem Willen seines Gottes und Vaters selbst ein Fluch für uns geworden Gal. 3, 13., und hat als unser Mittler, Bürge und Hoheprieſter den Fluch des göttlichen Zornes über die Sünde in dem Heiligthum seines Geistes empfunden und in den bängsten Stunden seines Lebens ihn als das sanftmüthige Lamm Gottes tragend in sich selber gesühnt und ausgelöscht. Daß die Erfahrniß der Sünde der Welt, daß die Empfindung des Zornfluches Gottes bis in diese Tiefen hinabreichten, zeigt jener Ausruf: „Mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?“, in welchem sich das überaus schmerzliche Bewußtsein ausspricht, daß die selige Gemeinschaft mit seinem Vater und das Wechselspiel der innigsten Liebe nicht durch ihn, sondern durch seinen Vater momentan unterbrochen worden ist. Dieß ist die tiefste Tiefe seiner Erniedrigung, der bitterste Schmerz, den er erduldete, dessen ihn aber sein Vater nicht verschonen konnte, weil er als der Mittler allein die Kelter des Zornes Gottes treten, allein die ewige Versöhnung erfinden sollte. Es läßt sich endlich aus ähnlichen Gründen auch Gotte selbst ein tiefer Schmerz der heiligsten Liebe so wenig als ein Schmerz des heiligsten Zornes absprechen. Vgl. F. Weber, Vom Zorn Gottes. S. 46—60.

einer Erniedrigung ohne Gleichen als den Lohn einer Selbstverleugnung bis zum Tode. Ja das Verlassen derselben ist selbst schon ein Akt dieser Selbstverleugnung, der erste Schritt auf dem dunkeln Wege seiner Erniedrigung, denn sie schließt zugleich eine Verzichtleistung auf das ein, was ihm als dem Herrn der Herrlichkeit gebührte. Das scheint nun zunächst seine Gottesgestalt zu sein; denn wenn der Ap. sagt: „er entäußerte sich selbst," so kann sich das nur auf diese Gottesgestalt beziehen. In dieser Gottesgestalt war er der Ausglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des göttlichen Wesens, sie war es in ihrer Gottesmajestät und Herrlichkeit, welche ein Ezechiel, Jesaias und Daniel in Visionen schauten. Nachdem er aber die Herrlichkeit verlassen hatte, scheint diese Klarheit und Majestät seiner Gottesgestalt in einem Grade gemildert worden zu sein, daß sie sich der der Engel annäherte, aber sich von ihnen durch eine gewisse Hoheit und Würde unterschied. Wir erschließen beides daraus, weil die persönliche Offenbarungsform Gottes im A. T. häufig der Engel des Herrn genannt wird. und weil Abraham unter den drei Engeln, welche (1 Mos. 18.) zu ihm kommen, einen unterscheidet und ihn vor den beiden andern in einer Weise auszeichnet, daß er in ihm den Herrn derselben, ja Jehova selbst erkannt haben muß. Indem er sich mithin dieser Gottesgestalt entäußert, entäußert er sich der Form, in welcher die Herrlichkeit selbst offenbar ist. Er kann sich aber dieser Form nicht ohne das Wesen, dessen Form sie ist, entäußern. Die Herrlichkeit wird durch den siebenfachen Geist constituirt, sie culminirt im siebenten, er ist der Geist der Herrlichkeit, in welchem die sechs Geister in der Fülle ihres Lebens zur vollen adäquaten Offenbarung gelangen. In diesem Geiste der Herrlichkeit leuchtet das Leben der sechs Geister im Lichte ewiger Klarheit. Es ist der Geist, welcher die Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe und Herrlichkeit wirket und zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes führet. Die Liebe, die Heiligkeit u. s. w. sind zwar, wie wir uns früher überzeugt haben, den sechs Geistern nicht

abzusprechen, allein nicht sie, sondern der Geist der Herrlichkeit ist es, welcher sie in ihrem Vollmaß besitzt und die Fülle des seligen heiligen Lichtlebens der Herrlichkeit verleihen kann. Da der Sohn Gottes der Herr der Herrlichkeit ist, so steht er mit dem Geiste derselben in der engsten organischen Verbindung und hat das Recht der Verfügung über ihn. Er ist es, der ihn in der Vollmacht des Vaters sendet, und aus dem Seinen, aus der Herrlichkeit, nimmt der hl. Geist, was er den Seinigen mittheilt Joh. 16, 14. Diesem Geiste der Herrlichkeit, in welchem sie in ihrer absolut adäquaten Form steht, hat sich der Herr mit der Herrlichkeit entäußert, keineswegs aber des sechsfachen Geistes. Wir stehen daher nicht im Widerspruch mit Joh. 3, 34., denn Christus besaß im vollsten Maße den Geist, nur besaß er ihn nicht in der Form der Herrlichkeit, in der Gottesgestalt, welche er bei dem Vater hatte. In diesem sechsfachen Geist hat er die immanente Voraussetzung und Grundlage der Herrlichkeit und des Geistes derselben, aber er hat weder jene, noch diesen in persönlichem Besitz. Damit ist jedoch die Tiefe seiner Entäußerung noch nicht erschöpft. Er bittet um die Klarheit, die er bei dem Vater hatte vor der Welt. Es ist die gleiche Situation, die der Evangelist Kap. 1, 1. schildert. Er war bei dem Vater, weil er in der Herrlichkeit war. Indem er sie verläßt, entäußert er sich der Unmittelbarkeit seines Seins bei dem Vater. Das was der Vater ist und wirkt in der Herrlichkeit, also seine unmittelbarste Offenbarung wie der Ausglanz seiner Herrlichkeit steht nicht mehr vor dem Geistesauge des Sohnes; er lebt von da an, wie jedes andere persönliche Wesen, im Glauben und nicht im Schauen. Es ist eine unermeßliche Tiefe der Selbstverleugnung, wenn man erwägt, daß eben dieses Schauen (Joh. 17, 24.) der Herrlichkeit des Vaters, in welcher er fort und fort die Wunder seiner Liebe wirkt, die Seligkeit selbst in ihrer ganzen Fülle ist. Selbstverständlich wird jedoch durch diese Verzichtleistung auf die Herrlichkeit die innere Verbindung des Sohnes mit dem

Vater nicht unterbrochen und noch weniger aufgehoben. Auf allen Stufen und in allen Stadien seines Verleugnungslebens ist der Vater in ihm wie er im Vater, da das Leben, das ihm der Vater gegeben, in welchem auch das Leben der sechs Geister vermittelt ist, der unveräußerliche Besitz und die reale Voraussetzung, das Wesen seiner Persönlichkeit, und da kraft seiner Liebe zum Vater und der Liebe des Vaters zu ihm die Verbindung eine bleibende und unauflösliche ist. Indem er endlich auf die Herrlichkeit Verzicht leistet, hat er sich auch der Macht, nicht zwar über den sechsfachen Geist, wohl aber über den Geist der Herrlichkeit begeben. Dagegen ruht jener auf ihm, der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Raths und der Stärke, der Erkenntniß und der Furcht des Herrn, und ihn kann er verleihen, wem er will. Es würde kein wahrhafter Verzicht auf die Herrlichkeit gewesen sein, wenn er die Macht über den Geist derselben behalten hätte. Wir sehen mithin, es ist nicht genügend nur eine Beschränkung des Sohnes Gottes durch seine Fleischwerdung anzunehmen; auch sie fand statt, aber ihr geht nach den Worten des Ap. eine Entäußerung seiner Gottesgestalt, die er in der Herrlichkeit besaß, voraus.

Es treten nun manche Schriftstellen in ein helles Licht. Nach Joh. 7, 39. war noch kein heil. Geist da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war. Wenn man meint[1]), daß der Herr diesen Geist während seines Wandels im Fleisch gehabt habe, so wäre er ja in seiner Person da gewesen und er würde, weil er ihn persönlich besaß, auch die Macht gehabt haben, ihn mitzutheilen. Der bedeutungsvolle Zusatz: „weil Jesus noch nicht verklärt war," wäre nicht bloß überflüssig, sondern geradezu unrichtig. Abgesehen von dieser irrigen Annahme sagt Meyer richtig: „er mußte erst durch seinen Tod zum Himmel zurückkehren (oder concreter: in seine Herrlichkeit eingehen), das himmlische Regiment antreten,

[1]) Meyer und Hengstenberg zu d. St.

um als Herr über Alles Joh. 17, 5.; 1 Kor. 12, 25. und auch des Geistes Herr 2 Kor. 3, 18. den Geist vom Himmel aus zu senden [1])." Das liegt klar in den Worten Joh. 16, 7. (14, 16.): „Es ist euch gut, daß ich weggehe, denn so ich nicht weggehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. So ich aber hingegangen bin, will ich ihn zu euch senden." Die Sendung des hl. Geistes macht er mithin von seinem Hingang zu seinem Vater, oder, was gleich bedeutend ist, in seine Herrlichkeit abhängig. Damit steht Joh. 20, 22.: „Und er blies sie an und spricht zu ihnen: Nehmet hin den hl. Geist," nicht im Widerspruch, nur ist es nicht der Geist der Herrlichkeit, den er ihnen gibt, sondern der sechsfache Geist, der Geist der A. T. Oekonomie [2]), da er jenen erst nach seiner Erhöhung auf den Thron der Majestät ausgießen konnte. Diese Erklärung wird durch seine Abschiedsworte an die Jünger Luk. 24, 49. bestätigt: „Und siehe, ich will auf euch senden die Verheißung des Vaters. Ihr aber sollt in der Stadt Jerusalem bleiben, bis ihr angethan werdet mit Kraft aus der Höhe," vgl. Apg. 1, 4. 5. 8. Daß diese Kraft aus der Höhe der heil. Geist ist, wird nicht bestritten. Die Höhe selbst aber ist nichts anderes als die Herrlichkeit, um deren Rückgabe der Herr bittet, vgl. fr. Hebr. 1, 3. Die Begriffe Kraft und Herrlichkeit sind in ge-

---

[1]) Aehnlich auch v. Hofmann a. a. O. I. 196, nur zu abstrakt: „Die Ausgießung des hl. Geistes war die Erweisung seiner eingetretenen Ueberweltlichkeit."

[2]) Meyer zu d. St.: „Eine wirkliche ἀπαρχή des hl. Geistes wird den Jüngern mitgetheilt. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des wunderbaren Zwischenzustandes, in welchem Jesus damals war, daß er schon eine solche besondere ἀπαρχή mittheilen konnte, während die volle, eigentliche Ausgießung des hl. Geistes an seine Erhöhung geknüpft blieb." Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich aus seinem Verhältniß zum Geiste der Herrlichkeit. Vgl. auch Olshausen zu d. St. Die Erklärung Stier's: „die Verheißung vom Paraklet wird symbolisch wiederholt," ist unrichtig, wie das ganze Verhalten der Jünger von diesem Augenblick bis zur Ausgießung des hl. Geistes beweist. Vgl. Apg. 1, 13—26.

wissem Sinne correlat, so jedoch, daß Kraft das Wesen ist und Herrlichkeit die Form, in welcher sich dieses Wesen darstellt. So sind die Wunder Wirkungen der Kraft des Herrn Luk. 5, 17.; 6, 19.; 8, 46.; Mark. 5, 30.; 5 Mos. 8, 18.; aber auch Offenbarungen seiner Herrlichkeit Joh. 2, 11.; 12, 41.[1]). Nach Matth. 26, 64.; Luk. 22, 69. sitzet des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft, nach Matth. 25, 31. zur Rechten der Herrlichkeit. Gott hat Jesum auferwecket durch seine Kraft 1 Kor. 6, 14., aber er ist auch auferwecket durch die Herrlichkeit des Vaters Röm. 6, 4. Darum wird auch Kraft und Herrlichkeit miteinander verbunden Matth. 24, 30.; 6, 13.; 1 Petr. 5, 11.; endlich wird 1 Petr. 4, 14. der hl. Geist der Geist der Herrlichkeit und 2 Tim. 1, 7. der Geist der Kraft genannt. Die Kraft aus der Höhe ist demnach der Geist der Herrlichkeit, welchen der Herr während seines Wandels auf Erden nicht hatte. Es gehörte mit zu dem Glaubens- und Verleugnungswege, den er gehen mußte, daß er ihn entbehrte und ihn nur durch die Darbringung eines vollkommenen Gehorsams in seiner Erniedrigung bis zum Kreuze wieder erlangen konnte. Und darum sagt der Ap. 1 Kor. 15, 45.: „Der letzte Adam ist zum lebendig machenden Geiste geworden." Diese Worte dürfen nicht bloß auf seine Auferstehung[2]) bezogen werden, denn er ist unmittelbar nach derselben noch nicht verklärt, wohl aber in

---

[1]) Es möchte vielleicht bemerkt werden, daß Christus den Geist der Herrlichkeit gehabt haben müsse, wenn er die letztere in seinen Wundern offenbarte; man würde dabei aber übersehen, daß auch der sechsfache Geist eine Herrlichkeit hat, durch dessen Kraft Moses, Elias, Elisa u. A. Wunder wirken konnten. Denn daß ihnen der Geist der Herrlichkeit nicht eignete, wird man nicht leugnen wollen. Der sechsfache Geist ist auch ein Geist der Kraft, der Stärke. Es wird niemals von den Wundern der Propheten gesagt: sie offenbarten in ihnen ihre Herrlichkeit, weil der Geist, der auf ihnen ruhte und in dessen Macht sie Wunder wirkten, der Geist des Herrn war; dagegen konnte mit vollem Rechte dieß von ihm bezeugt werden.

[2]) Gegen Meyer zu d. St.

der Verklärung begriffen, sondern er ist der lebendig machende Geist erst in Folge seiner Erhöhung auf den Thron der Majestät. Dann erst, wenn er über alles erhöhet ist, ist ihm auch alles unterthan, und er wird darum eben so wohl der Herr des Geistes 2 Kor. 3, 18. (Gdtext), wie der Herr der Herrlichkeit genannt, der lebendig machen kann, welchen er will Joh. 5, 21., vgl. Joh. 6, 54.; 11, 25.

Wir haben bisher die Frage zu beantworten gesucht, warum der Herr die Herrlichkeit verlassen, welche er bei dem Vater vor der Welt hatte. Da er mit der Herrlichkeit auch auf die Macht über den Geist derselben verzichtet hatte, so scheint es, als ob jene Aussagen: „Es bestehet alles in ihm" Kol. 1, 17. und „er träget alle Dinge mit dem Worte seiner Kraft" Hebr. 1, 3., im Sinne der Kenotiker verstanden werden müßten. Allein wenn wir auch eine gewisse Kenosis anerkennen, so sind wir dennoch weit entfernt, mit ihnen übereinzustimmen. Wir haben betont, daß in dem Gottesleben, das er von seinem Vater empfangen hat, die Lebensfülle des sechsfältigen Geistes vermittelt ist. Da in derselben das All der Dinge in ihm geschaffen ist, so blieb er auch in seiner Entäußerung der Träger des Weltorganismus. Schwieriger ist es, wenn man die Hebrstelle auf die Weltregierung bezieht, zu bestimmen, in welcher Weise er die Geschicke des Alls der Dinge leitet. Die Frage ist eine doppelte: einmal, wie konnte er den Willen seines Vaters erfahren und zweitens: wie war es möglich, denselben in den Tagen seines Fleisches auszuführen, wenn doch dieser Wille sich auf das All der Dinge und auf ihre Leitung bezieht, und der Sohn schlechthin der Mittler zwischen Gott und der Schöpfung bleibt? Auf die Beantwortung der letzteren, welche eine eigene Untersuchung erforderte, können wir hier nicht eingehen; wir werden sie in der zweiten Abtheilung berühren [1]).

---

[1]) Das Problem scheint kaum gelöst werden zu können, da der Sohn z. B. auch in dem bewußtlosen Zustand seiner Kindheit das All der Dinge mit dem Worte seiner Kraft getragen haben müßte. Und

Was aber die erstere betrifft, so hat er allerdings mit der Herrlichkeit auf die Erfahrniß des Willens Gottes, wie er sich in ihr darstellt, Verzicht geleistet, allein die immanente Verbindung mit seinem Vater ist dadurch keineswegs unterbrochen worden. Die Aussagen Joh. 17, 21.: „Du Vater in mir und ich in dir," und V. 10.: „alles was mein ist, das ist dein, und was dein ist, das ist mein," behalten auch in dem Zustande seiner Entäußerung ihre volle Wahrheit. Auch stand der Sohn nicht in einer bloß äußeren Beziehung zur Herrlichkeit, sondern sie ist in dem sechsfältigen Geist in den Tiefen seines persönlichen Lebens vermittelt. Der Vater wirkt nichts in der Herrlichkeit, was er nicht unmittelbar zugleich im Sohne wirkt und offenbart und umgekehrt. Wenn er sie daher auch verlassen hat, so steht er dennoch in einer bleibenden inneren Verbindung mit ihr durch die persönliche Gemeinschaft mit seinem Vater. Sein Verhältniß zu dem All der Dinge nach der Verzichtleistung auf die Herrlichkeit wird daher ein ähnliches gewesen sein, wie in den Tagen seines Fleisches. Wie ihm während derselben der Vater alles zeiget, was er thut, und der Sohn nichts von ihm selber thut, als was er siehet den Vater thun Joh. 5, 19. 20., so hat ihm auch in seinem überweltlichen Zustand bis zur Annahme der Knechtsgestalt der Vater alles gezeiget, was er thut. Der Sohn konnte auf nichts verzichten, wodurch sein Verhältniß zu seinem Vater oder zu dem All der Dinge, das nun eben nur in ihm Bestand hat, gelöst und unterbrochen worden wäre. Wie er ewig der Sohn bleibet, so bleibet er auch ewig der Mittler zwischen Gott und der Schöpfung. Die Kenotiker haben nicht Unrecht, wenn sie den Begriff der Kenosis realer fassen als die Kirchenlehre, aber sie sind nicht berechtigt, ihn in einem weitern Umfang zu nehmen, als die hl. Schrift zuläßt. Wenn der Sohn

---

allerdings ist es unauflöslich, wenn man die herrschenden psychologischen Principien auf dasselbe anwendet. Allein es fragt sich, ob sie die richtigen seien, und das müssen wir verneinen.

selber bezeugt: „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, also hat er auch dem Sohne gegeben, zu haben das Leben in ihm selber," so ist eben der Sohn nur Sohn, weil er dieses Leben hat. Er kann es nicht aufgeben, ohne aufzuhören der Sohn zu sein. Ist er der Sohn auch während der Tage seines Fleisches, so muß er auch dieses Leben haben. Er besitzt es in seiner ganzen Fülle, denn dieses Leben kann an sich betrachtet weder vermehrt noch vermindert werden, aber er besitzt es in der Knechtsgestalt, er besitzt es nicht in der Form, wie es ihm in der Herrlichkeit eignet [1]).

[1]) Der Begriff der Kenosis wird sehr verschieden bestimmt; eine Uebereinstimmung ist bei den Kenotikern nicht vorhanden. Nach Geß ist das Hervorströmen des Gotteslebens des Sohnes aus dem Vater für die Zeit der Erniedrigung stille gestellt, d. h. da er es nur hat, indem es fortwährend in ihn strömt, so besitzt er es während dieser Zeit nicht. Es ist hier nicht der Ort zu einer Besprechung dieser unhaltbaren Ansicht; nur eine Behauptung wollen wir etwas näher in's Auge fassen. „Gewiß," heißt es a. a. O. S. 299., „wenn Jemand voraussetzt, daß auch der irdische Jesus Leben in sich hatte wie der Vater, so wird er sich vergeblich abmühen, von Joh. 6, 57. oder 17, 5. oder Eph. 1, 17 ff. oder Phil. 2, 6—9. oder Joh. 11, 41. eine dem einfachen Wortlaut genügende Antwort zu geben. Wir meinen doch. Joh. 6, 57. kann nur im Sinne von Geß bei einer irrigen Erklärung verstanden werden, denn daselbst heißt es nicht: „ich lebe durch den Vater," sondern, weil διὰ mit dem Accus. steht: „ich lebe um des Vaters willen," weil der Vater der Lebendige ist, darum lebe auch ich. Diese Aussage ist dem Sinne nach die gleiche wie Joh. 5, 26. Wenn der Sohn dieses Leben nicht hätte, wie doch könnte er sich das lebendige Brot, vom Himmel gekommen, nennen Joh. 6, 51. Joh. 17, 5. ist genügend erklärt: der Klarheit des Lebens hat er sich entäußert, nicht des Lebens selbst; im letzteren Falle hätte er um Wiedergabe des Lebens bitten müssen. Ebenso heißt es Phil. 2, 6. nicht: des Gotteswesens oder Lebens hat er sich entäußert, sondern der Gottesgestalt. Eph. 1, 19. bezieht sich die Auferweckung von den Todten nicht darauf, daß Christus das Gottesleben wieder erhalten habe, denn das konnte ihm niemals genommen und sein Geist, so wenig wie die Seele des Menschen, getödtet werden, sondern auf die Wiederbelebung seines Leibes, welche ebensowohl durch die Machtwirkung seines Vaters, wie durch seine eigene Kraft geschah. Endlich erklärt sich Joh. 11, 41. vollkommen aus dem dependenten Verhältniß des Sohnes vom Vater, in welchem er stets seines Willens gewärtig ist. Aehnlich verhält es sich auch mit den übrigen St., welche Geß für seine Ansicht anführt.

Es dürfte sich nun auch bestimmen lassen, wann der Sohn Gottes die Herrlichkeit verlassen hat. Es geschah dieß sicherlich nicht vor Grundlegung der Welt, da sie in ihm und durch ihn geschaffen worden ist und ein Anlaß vorangehen mußte, welcher ihn zu dieser Entäußerung bestimmte. Der geschichtliche Anlaß lag in der Empörung Satans, der ewige Grund aber in dem Rathschluß Gottes. Es gilt für ihn das gleiche Grundgesetz: durch Leiden zur Herrlichkeit, denn er mußte seinen Brüdern in allen Dingen gleich werden Hebr. 2, 17. Durch Satans Fall wurde, wie wir oben bemerkten, der Segensstrom der Herrlichkeit gehemmt, und die Engel gelangen daher erst dann zu ihrer Vollendung, wenn der Mensch, der an Satans Stelle getreten ist, das Ziel seiner Bestimmung erreicht. Diese Hemmung des Segensstromes wird aber in Verbindung stehen mit des Sohnes Gottes Entäußerung der Herrlichkeit; sie wird also stattgefunden haben, ehe der Mensch in's Dasein trat und die Erde zur Wohlordnung wiederhergestellt wurde. Zu dieser Wiederherstellung bedurfte er der Mitwirksamkeit des Geistes der Herrlichkeit so wenig wie zu seinen Offenbarungen in den Propheten oder zur Leitung des Alls der Dinge. Der sechsfältige Geist genügte vor der Hand vollkommen, um die Absichten des göttlichen Rathschlusses auszuführen. Vermöge dieses Geistes, der über den Wassern der Tiefe schwebte, ist die Erde im Sechstagewerk zur Wohnung für den Menschen wieder hergestellt und am sechsten Tage das Paradies gepflanzt worden. Das letztere, in welchem das geschöpfliche himmlische Leben durch die Cherubim waltete, war die Stätte, wo der Sohn Gottes wie der ältere Bruder mit dem erstgeschaffenen Menschen als seinem nachgebornen Bruder umging; das Paradies war nicht vorübergehend die Sphäre, in welcher der Herr weilte, sondern es scheint nach 1 Mos. 4, 6. 9. 12. 14. 16. sein bleibender Aufenthalt gewesen zu sein. Von da aus hat er sich den Menschen geoffenbart, bis es wieder von der Erde hinweggenommen wurde; darauf deuten jene Worte 1 Mos.

11, 5. „da fuhr der Herr hernieder," hin, und das war wohl von jener Zeit an die stehende Formel für die Heimsuchungen Jehova's, vgl. V. 18. 21.; 2 Mos. 3, 8.

Aber wo war denn die Sphäre seines Aufenthaltes? Wir fordern eine solche, weil die geistleibliche Gestalt des Sohnes Gottes niemals ohne eine ihr angemessene Umgebung sein kann. Wir antworten auf jene Frage: im Paradies, im dritten Himmel. Das Allerheiligste des Tempels ist das symbolische Nachbild des Paradieses, der Offenbarungsstätte Jehova's; der Herr thront daselbst inmitten der Cherubim. Da sie die Repräsentanten der gesammten Schöpfung sind, so ist es die Stätte des höchsten geschöpflichen Lebens. Wie das Allerheiligste der Stiftshütte als das symbolische Nachbild des Paradieses die Stätte der Gegenwart Jehova's, des Gottmenschen ist, so ist das Paradies selbst die Sphäre, in welcher er wohnt. Ein Beweis für diese Annahme liegt in der an den Schächer gerichteten Verheißung: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein." In die Herrlichkeit selbst konnte der Herr noch nicht eingehen; sein Tagewerk auf Erden war noch nicht vollendet. Von diesem Paradiese ging er hinab in das Gefängniß, um den Geistern, die einstmal nicht glaubeten, das Evangelium zu verkündigen 1 Petr. 3, 19. 20. Von hier aus erwies er sich seinen Jüngern vierzig Tage lang als der Auferstandene [1]). Erst nachdem alles vollbracht war, was die Aufrichtung seines Reiches auf Erden erforderte, fuhr er sichtbar vor den Augen der Jünger in den Himmel, in die Herrlichkeit. Wie er sie einst kraft des Wohlgefallens seines Vaters besaß, so besitzt er sie nun kraft seines Verdienstes. Er hat sich ein vollgültiges Anrecht an sie durch den verleugnungsvollen Gehorsam erworben, den er von seiner Ver-

---

[1]) Es ist nicht richtig, wenn Lange a. a. O. II. 1250. dieses Paradies als das Allerheiligste, die Herrlichkeit betrachtet. Darin stimmen wir bei, daß die Herrlichkeit der Stern- und Aetherwelt im Paradiese des dritten Himmels culminirt.

zichtleistung auf die Herrlichkeit durch alle Phasen seiner Erniedrigung und selbst in der schmerzlichen Kreuzespein erwiesen hat. Satans Vorwurf ist auf ewige rechtsgültige Weise zurückgewiesen, und er selbst muß sich unter die Gewalt, die nunmehr der Sohn wieder empfangen hat, wenn auch mit Trotz und Ingrimm beugen, und des Gerichtes von dem gewärtig sein, dem er in seinem abgründigen Haß die bitterste Schmach zugefügt hat.

Unsere Behauptung, daß der Sohn Gottes nach seiner Verzichtleistung auf die Herrlichkeit als der Engel des Herrn im Paradies des dritten Himmels inmitten der Cherubim wohnte, wird noch durch Folgendes bestätigt: Der von Ezechiel Kap. 40 ff. geschilderte Tempel der Zukunft ist die erlöseten Gemeinde in der Stadt Gottes, in welcher einst das Vorbild der A. T. Oekonomie zu seiner vollkommenen Erfüllung kommt. Es wurde schon früher (S. 198 ff.) bemerkt, daß nach den Visionen Ezechiels der Gott Israels den Tempel und die Stadt verläßt, ihnen seine Gnadengegenwart entzieht und sie damit dem Gericht der Zerstörung preisgibt. In der Stiftshütte und in dem salomonischen Tempel wohnt der Gott Israels vorbildlich inmitten der Cherubim. Der exilische Tempel entbehrte dieser Würde und Weihe. Die hl. Schrift sagt nirgends, daß sich der Gott Israels in demselben wie in früherer Weise geoffenbart habe. In dem symbolischen Heiligthum ist das wahre vorgebildet, das im Laufe der Zeiten geistlich ausgestaltet werden sollte, bis es einst, wenn der Rathschluß Gottes sich erfüllt, in vollendeter geistleiblicher Schönheit und Herrlichkeit dargestellt werden wird. Man erwartet in diesem neuen Tempel auch die Bundeslade, die Kapporeth und die Cherubim wiederzufinden. Allein sie fehlen; die Bundeslade darum, weil das Gesetz in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes verklärt, und die Kapporeth, weil der Zweck der Erlösung vollkommen erreicht ist. Dagegen fällt es auf, daß auch die Cherubim keine Stätte in demselben haben. Doch das ist zuvörderst nachzuweisen. Bemerkenswerth ist es schon, daß die Cherubim

nirgends im Innern des Tempels, wie in der Stiftshütte und im salomonischen Tempel vorkommen. Zwar heißt es Kap. 41, 18.: „und waren gemacht Cherubim und Palmen, je eine Palme zwischen zween Cherubim," aber V. 19. 20. wird ausdrücklich bemerkt: „solches war gemacht am ganzen Hause ringsum. Vom Boden an bis oben über der Thür waren die Cherubim und die Palmen gemacht, deßgleichen an der äußeren Wand des Tempels." Und V. 25.: „Und waren an den Tempelthüren auch Cherubim und Palmen gemacht, wie an den Wänden." Da ihre symbolische Darstellung im Innern des Tempels fehlt, so werden auch die Cherubim selbst nicht in dem Tempel der Zukunft sein. Kliefoth[1]) behauptet zwar das Gegentheil, aber mit Unrecht. Man könnte es erschließen aus den Worten Kap. 43, 2—4.: „Die Herrlichkeit des Gottes Israel kam von Morgen, und dieses Gesicht war wie das, welches Ezechiel gesehen hatte am Flusse Chebar," und hier stehen allerdings die Cherubim in Verbindung mit der Herrlichkeit des Gottes Israel. Der Prophet fährt dann V. 4. fort: „Und die Herrlichkeit des Herrn kam hinein zum Hause durch das Thor, so gegen Morgen sah." Diese Herrlichkeit des Herrn, von welcher hier die Rede ist, ist nun durchaus nicht abhängig von der Begleitung der Cherubim, sondern von ihnen völlig geschieden. Nur der feurige Glanz dessen, der wie ein Mensch gestaltet auf dem Throne saß, wird das Ansehen der Gestalt des Herrn der Herrlichkeit genannt Kap. 1, 20—28. Nur diese Herrlichkeit erfüllete das Haus Kap. 43, 5. Jeder Zweifel an der Richtigkeit dieser Deutung schwindet, wenn wir Kap. 9, 3.; 10, 4.: „Und die Herrlichkeit des Gottes Israels erhob sich von dem Cherub, über dem sie war, zu der Schwelle des Tempels, und das Haus ward voll der Wolke und der Vorhof voll Glanzes von der Herrlichkeit des Herrn," und V. 18.: „Und die Herrlichkeit des Herrn ging wieder aus von der Schwelle des Hauses und stellete sich über die

[1]) a. a. O. S. 406.

Cherubim," vergleichen. So ist es denn gewiß, daß die Cherubim nicht mehr in diesem neuen Tempel [1]) sind, daß der Herr nicht mehr inmitten derselben wohnt. Und dieses Ergebniß wird bestätigt, wenn wir die Offenbarung Johannis zu Rathe ziehen. Zwar heißt es daselbst Kap. 4, 1.: „Und eine Thür im Himmel ward aufgethan, und ein Stuhl ward gesetzt im Himmel, und auf dem Stuhl saß Einer — und um diesen Stuhl waren die vier Lebewesen," allein dieser Himmel darf nicht verwechselt werden mit der neuen Erde, mit dem Paradies der Vollendung, welches erst mit der Vollendung des Rathschlusses Gottes offenbar werden wird. Nirgends wird erwähnt, daß in diesem neuen Jerusalem auch die Cherubim wohnen werden. Es ist die Stadt des Volkes Gottes, derer die überwunden haben im Blute des Lammes Kap. 21, 7., zu welchen weder die Engel, noch die Cherubim, so hoch auch ihre Stellung im Organismus des All's der Dinge ist, gerechnet werden dürfen. Wohl sind nach Kap. 21, 12. auf den zwölf Thoren zwölf Engel; sie stehen der Herrlichkeit Gottes, die in ihr leuchtet, sehr nahe, aber sie nehmen nicht unmittelbar an ihr Theil. Sie haben wahrscheinlich eine ähnliche Function wie im Paradies des Anfangs, und symbolisiren sicherlich nicht den göttlichen Schutz gegen die Feinde [2]), denn solcher Feinde sind keine mehr vorhanden, nachdem das Gericht vollzogen ist. Auch möchten wir nicht sagen [3]), daß sie zur Zierde

---

[1]) Kliefoth a. a. O. S. 407.: „Dieses neue Heiligthum, diese neue Gottesstadt, dieses neue Gottesvolk, welches hier dem Seher gezeigt wird, ist kein anderes als dasjenige, welches von dem Herrn Christo bei seiner Erscheinung gegründet ist und bei seiner Wiedererscheinung auf einer neuen Erde vollendet werden wird. Dieser neuen Heilsökonomie aber können als wesentlichste Merkmale zu einerseits durch Gottes eigenes Kommen und Wohnen (?) in ihr gegründet zu werden, andrerseits ökumenisch im Gegensatz gegen die Particularität und Territorialität der bisherigen, alten Heilsökonomie zu sein. Vgl. Hengstenberg über den Ezechiel'schen Tempel a. a. O. II. 595.

[2]) Gegen Hengstenberg zu dss. St.

[3]) Gegen Bengel und Düsterdick zu dss. St.

dienen, denn derer bedarf in der That die Stadt Gottes nicht, vielmehr symbolisiren sie die vollkommene Reinheit und Heiligkeit derer, welche zum Volke Gottes gehören, und der hehren Stätte, in welcher es wohnt. „Und wird nimmer hineingehen irgend ein Gemeines und das da Gräuel thut und Lüge, sondern nur die geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes" Kap. 21, 27.

Das Verhältniß, in welchem dieses Volk Gottes zum Sohne Gottes steht, ist ein ganz eigenthümliches. Sein Absehen bei seiner Fleischwerdung war darauf gerichtet, daß er die Kinder Gottes, die zerstreueten, in Eins zusammenbrächte Joh. 11, 52., und sie, wenn er erhöhet sein wird von der Erde, zu sich zöge Joh. 12, 32. Wo er ist, da sollen seine Diener auch sein V. 26. Er gehet hin, um ihnen eine Stätte zu bereiten und wird wiederkommen, um sie zu sich zu nehmen, auf daß auch sie seien, wo er ist Joh. 14, 2. 3. Wer bei ihm ist, der ist auch bei dem Vater V. 14; Joh. 17, 5. Und diese Stätte, die er ihnen bereitet, ist die Herrlichkeit, die ihm sein Vater gegeben hat, ehe die Welt war Joh. 17, 5. 24. In diesen Aussagen und Verheißungen ist ebenso wohl eine unermeßlich hohe Würde seiner Diener, der Kinder Gottes, angedeutet, wie eine ihr entsprechende, überaus innige und persönliche Verbindung und Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Jene wie diese ist nicht eine vorübergehende, sondern eine ewige und unauflösliche. Der Sohn Gottes bleibet immerdar inmitten der Seinigen in seiner Herrlichkeit. Aus der Bitte desselben geht hervor, daß der Wiederempfang der Herrlichkeit das Ziel des göttlichen Rathschlusses ist. Der Herr hat das Werk vollendet, das ihm sein Vater gegeben hat, und ihn auf Erden verkläret. Er kehrt nun dahin zurück, wo er zuvor war und tritt wieder in Besitz dessen, was er um der Erfüllung des Willens Gottes willen verlassen hatte, aber er nimmt auch zu dem Ende von dieser Herrlichkeit wieder Besitz, damit er das ewige Leben gebe Allen, die ihm sein Vater gegeben hat, und in ihnen seinen Vater verkläre Joh.

17, 1. 2. Er will indessen nicht allein dahin zurückkehren, vielmehr sollen in dieser Herrlichkeit die Seinen bei ihm sein. Die Vollendung des göttlichen Rathschlusses besteht mithin darin, daß die Auserwählten ewig mit ihm in dieser innigen Gemeinschaft seien und leben. Dann sind sie aber selbst im ewigen Rathschluß Gottes oder vor Grundlegung der Welt zu dieser Würde und Herrlichkeit, zu dieser unauflöslichen Verbindung mit dem Sohne Gottes berufen und bestimmt. Der Herr deutet dieses Verhältniß, in welchem die Seinigen zu ihm stehen, in den Worten an: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast.“ Dieses Geben V. 2, 6, 11, 22.; Kap. 18, 9. ist nicht ein zeitliches Thun Gottes, sondern ein ewiges. Zwar sagt der Herr V. 6.: „die du mir von der Welt gegeben“ oder aus ihr ausgesondert hast, aber diese Aussonderung hat ihren Grund darin, weil, wie der Herr fortfährt, „sie dein waren,“ d. h. von Ewigkeit berufen, dem Sohne anzugehören. Mit der Herrlichkeit selbst ist das Geistwesen aller derer gesetzt, auf welche sich die Erlösung bezieht, und ihre Namen sind von Uran in das Lebensbuch des Lammes eingetragen. Sie waren ihm also in einem ähnlichen Sinne wie die Herrlichkeit vor Grundlegung der Welt gegeben, und die Verbindung selbst, in welche sie hier mit Christo treten, sowie die Gemeinschaft, in welcher sie dort mit ihm stehen, ist mithin im ewigen Rathschluß Gottes gegründet. Diese Auserwählten sind die Glieder an dem Leibe, an welchem Christus das Haupt ist: sie bilden die Gemeinde in Christo. Die Gemeinde steht demnach zum Sohne Gottes in einem ewigen und ganz eigenthümlichen Verhältniß, das wir um so mehr etwas eingehender, wenn auch lange nicht erschöpfend zu betrachten haben, da der Rathschluß Gottes erst dann vollendet sein wird, wenn der Sohn Gottes in der Herrlichkeit den ewigen Sabbath in der über allen Begriff innigen Verbindung mit ihr feiert.

§. 15.

Die Gemeinde in Christo.

Nach dem Schlußergebniß des vorhergehenden Paragraphen stehen die Glieder dieser Gemeinde schon im ewigen Rathschlusse Gottes in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zu Christo. Die hl. Schrift weist auf dasselbe noch in einigen andern St. hin.

Der Ap. schreibt an die Heiligen zu Ephesus Kap. 1, 4. 5.: „Er hat uns auserwählt, ehe der Welt Grund gelegt war und in der Liebe Gottes verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst nach dem Wohlgefallen seines Willens.“ Ganz ähnlich heißt es Röm. 8, 29. 30.: „Welche er zuvor versehen oder zuvorerkannt hat, die hat er auch verordnet, berufen, gerecht und herrlich gemacht.“ Dieser Vorsatz oder Rathschluß Gottes ist ein ewiger. Auf ganz ähnliche Weise redet die hl. Schrift auch vom Sohne Gottes. Die Anstalt des Geheimnisses, bezeugt der Ap. Eph. 3, 9., oder der Heilsrathschluß, welcher den Schöpfungsrathschluß voraussetzt und in ihm enthalten ist, war vorhanden, aber noch verborgen in Gott von der Welt her. Diese noch in Gott verborgene Oekonomie des Geheimnisses wird 2 Tim. 1, 9. der **eigene** Rathschluß Gottes genannt und durch dieses Prädicat jede Mitwirkung eines andern, und sei es auch die des Sohnes, ausgeschlossen. Er ist daher mit Nichten, wie allgemein behauptet wird, **in** Christo gefaßt, wohl aber geschah die Offenbarung, oder was gleich bedeutend ist, die Ausführung desselben nach dem Vorsatz der Welt- oder der Enthüllungs- und Erfüllungs-Zeiten in Christo.[1]) Wie von Gott in Christo die Welt geschaffen ist, so ist auch in ihm die Ausführung des ganzen Rathschlusses begründet.

---

[1]) Ephes. 3, 11. darf nicht übersetzt werden: „nach dem Vorsatz der Weltzeiten, welchen er gefasset, sondern welchen er ausgeführt hat in Christo Jesu unserm Herrn. Vgl. die exegetische Begründung dieser Behauptung in m. Schr. die Lehre von der Herrlichkeit, S. 14—19.

Mit der Schöpfung der Welt in Christo beginnen die Aeonen Eph. 3, 11., die Welt- und Enthüllungszeiten dieser Anstalt des Geheimnisses. Den Vorsatz des Heilsrathschlusses wie den Vorsatz der Weltzeiten verlegt der Ap. lediglich in Gott, oder mit andern Worten: Gott allein faßt nach seinem eigenen Wohlgefallen den Rathschluß der Schöpfung und Erlösung, vermittelt aber die Ausführung beider und nur sie in Christo. Es entspricht dieß auch vollkommen dem bisher gefundenen Verhältniß Christi zu seinem Gott und Vater. Die Erklärung, daß Gott in Christo den Rathschluß der Liebe gefaßt habe, ist völlig unrichtig. Diese Behauptung kommt der andern gleich, daß Gott in Christo zum Bewußtsein seiner selbst gelange, eine Annahme, die im schroffsten Widerspruch mit dem Begriffe Gottes und mit den Aussagen der hl. Schrift steht. Gott allein ist der Urgrund und Urheber ebensowohl seines Rathschlusses, wie alles dessen, was in Folge desselben geworden ist.

Diese absolute Superiorität Gottes macht die heilige Schrift auch in Beziehung auf Christum, den Sohn Gottes, geltend. Wie es das Wohlgefallen seines Willens ist, durch welchen die Gläubigen zur Kindschaft gegen ihn selbst verordnet sind, so ist es auch das göttliche Wohlgefallen, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt Kol. 1, 19.; 2, 9. Und wie sie zuvor erkannt sind vor Grundlegung der Welt, so ist auch der Sohn Gottes zuvor versehen oder zuvor erkannt, ehe der Welt Grund geleget ward. Das gleiche Verbum (προγινώσκω) wird in der gleichen Bedeutung wie von den Gläubigen Röm. 8, 29., so auch von Christo 1 Petr. 1, 20. gebraucht. Den Begriff desselben bestimmt Ortloph [1]) treffend: „Zuvorerkannt hat uns Gott, zuvorerkannt Jeden, der da selig wird. Nicht erst in ihm, diesem persönlichen Object göttlichen Erkennens, liegt der Grund, warum Gott ihn erkannt, sondern das Thun Gottes, um das sich's handelt, ist früher als sein Object, das göttliche

[1]) a. a. O. zu Röm. 8, 29.

Erkennen früher, als den er erkennt, und so ist es nicht bloß ein liebendes, sondern ein schöpferisches Erkennen. Denn das Object desselben wird erst, um das zu werden, wofür es Gott zuvorerkannt hat." [1]) Auch Christus ist zuvor erkannt, ehe der Welt Grund geleget ward; er steht mithin in dieser Beziehung in dem ganz gleichen Verhältniß zu Gott wie diejenigen, welche als die Gottliebenden von Gott zuvorerkannt sind. In anderer Beziehung scheint es freilich ein anderes zu sein. Das Zuvorerkennen ist bei diesen ein schöpferisches; Christus dagegen ist der Sohn Gottes. Das wird sehr bestimmt in dem Namen „Christus" angedeutet. Er ist Christus, weil er als der von Gott mit der Fülle seines Geistes, mit der ganzen Fülle seiner Gottheit Gesalbte vor Grundlegung der Welt zuvorerkannt ist. Die Worte: „Der zuvor versehen" (1 Petr. 1, 20.) schließen sich unmittelbar an Christus V. 19.; „weil Petrus so verbunden haben will, stellt er Christus nicht hinter ‚Blut', sondern, trotz der dadurch entstehenden Härte, ganz an's Ende des Satzes" [2]). Als Christus, als Mittler des göttlichen Heilsrathschlusses, ist er von Ewigkeit zuvorerkannt und nach dem Wohlgefallen Gottes dazu ersehen. Demnach ist es keineswegs richtig zu sagen [3]):

---

[1]) Philippi, a. a. O. IV. 1. S. 110 ff. und zu Röm. 8, 29. bestreitet zwar diese Bedeutung des προγινώσκειν, allein mit Unrecht. Die Bedeutung des einfachen Vorherwissens reicht 1 Petr. 1, 20. so wenig aus wie Röm. 8, 29. Das erkennt selbst Philippi an, wenn er bezüglich jener Stelle sagt: „Das Verbum kann doch so heißen;" allein auch das ist nicht richtig. Wenn es nur dieß hieße, so würde der Sinn entstehen: welcher, nämlich Christus, von Gott vorher gesehen ist als einer, der in Zukunft erst wird, nämlich zur letzten Zeit, wenn er als der Vorausgewußte persönlich in die Erscheinung tritt. Auch Röm. 8, 29. entsteht durchaus kein tautologischer Gedanke. Das προορίζειν bezeichnet Ziel und Inhalt des schöpferischen Erkennens: welche Gott vorher versehen hat, die hat er auch zur Gleichförmigkeit mit seinem Sohne verordnet. Vgl. weitere Gründe bei Schott a. a. O. zu 1 Petr. 1, 2. und besonders bei Hofmann a. a. O. I. 258—263.

[2]) So De Wette und Schott zu d. St.

[3]) Gegen Schott zu d. St.

„Darnach kann es nun lediglich der geschichtlich gewordene Heilsmittler, der historische Christus sein, dessen Verhältniß zu Gott durch dieses Vorhererkennen näher bestimmt wird. Da ihm hier nicht ein geschichtliches Werden, sondern nur ein geschichtliches Offenbarwerden gegenübersteht, so kann es hier nur schöpferisches Zuvorerkennen einer Person sein, welche schon vor und bei dem Zuvorerkennen in persönlicher Wirksamkeit vorhanden war. Dieses Zuvorerkennen kann also hier nur gemeint sein von der ewigen Setzung einer neuen Seinsweise und eines darnach sich bestimmenden neuen Verhältnisses dieser vorweltlichen Person zu dem Zuvorerkennenden, welches beides erst hernachmals in geschichtlicher Wirklichkeit in die Welt getreten ist;" denn nach dieser Erklärung war der Sohn Gottes uranfänglich nicht der Träger des Erlösungsrathschlusses, sondern diese Function würde ihm, wiewohl er von Ewigkeit zur Uebernahme derselben bestimmt gewesen ist, dennoch erst später, als er offenbar wurde zu der letzten Zeit, übertragen worden sein. Sie steht mithin im Widerspruch mit der schriftgemäßen Idee des Heilsmittlers, wie wir sie bisher darzulegen versucht haben. Die Bestimmung, daß er der Heilsmittler sein soll, kann nicht erst später in ihn hineingelegt worden sein, denn sie setzt ein Verhältniß zur Welt voraus, in welches er nicht erst „hernachmals" hineinversetzt oder das später in ihn gesetzt werden konnte. Es ist so unergründlich tief und innig mit seiner Persönlichkeit, mit seinem persönlichen Wesen und Leben verwachsen, daß er, wenn Schott recht hätte, dadurch eine ganz andere Persönlichkeit geworden sein müßte. Vielmehr ist er der, als welcher er von Gott zuvorerkannt ist, auch ursprünglich geworden, d. h. er ist, indem er von Gott als Christus zuvorerkannt wurde, auch dieser Heilsmittler, der Mittler des Rathschlusses der göttlichen Liebe, von Uran gewesen. Ist er seit ewig der Mittler des Erlösungs-, so ist er auch seit ewig der Mittler des Schöpfungsrathschlusses und umgekehrt. Beides kann gar nicht getrennt werden. Die concrete Anlage und Bestim-

mung zu diesem wie zu jenem ist seit ewig von Gott aus in seinem Personleben begründet. Er könnte gar nicht der Mittler der Erlösung sein, wenn er nicht der Mittler und Träger der Schöpfung wäre. Es ist mithin nicht ein neues Verhältniß, in welches diese vorweltliche Person zu dem Zuvorerkennenden hernachmals in geschichtlicher Wirklichkeit in die Welt getreten ist, sondern dieses Verhältniß ist das Ursprüngliche, in welchem diese vorweltliche Person zu dem Zuvorerkennenden seit ewig, seit sie als dieser Zuvorerkannte von Gott ausgegangen ist, steht. Das liegt ja deutlich in den nachfolgenden Worten: „aber geoffenbaret in den letzten Zeiten um euretwillen." Denn was geoffenbaret wird, das muß als solches schon existiren. Der Sinn uns. St. ist demnach: Christus ist als der Mittler des göttlichen Erlösungsrathschlusses zuvorerkannt und als solcher von Uran oder seit ewig von Gott ausgegangen. Was er aber seinem Wesen und seiner Bestimmung nach ist und was er vorbereitend durch alle Enthüllungszeiten des göttlichen Rathschlusses schon war, ohne daß es aber erkannt wurde, das wurde in den letzten Zeiten um unsertwillen geoffenbart. Der zuvorerkannte Christus ist das Lamm Gottes von Gründung der Welt an Offenb. 13, 8. Und er kann dieß nur sein, wenn er von Gründung der Welt in eine Mitleidenschaft mit derselben gesetzt ist, wenn er von diesem Zeitpunkt an in eine Verleugnung und Erniedrigung eingeht, welche in seinem Offenbarwerden in der letzten Zeit den höchsten Gipfel erreicht. Schott kann sich dieses Inhaltes der St. nicht ganz erwehren und fügt darum seine Erklärung gewissermaßen verbessernd hinzu: „Denn die Grundsteinlegung der Weltschöpfung, vor welcher dieß Erkennen geschehen ist — ein Ausdruck, der deutlich an den Epheserbrief (Kap. 1, 4.) erinnert — ist der Anfang alles Schaffens und damit auch aller Zeit und Geschichte, und folglich fällt das noch vorher ausgeübte Erkennen in die zeitlose Ewigkeit zurück, erscheint dann aber nicht nur in einer thatsächlichen ewigen Priorität vor dem geschichtlichen Anfang alles kreatürlichen Seins,

sondern auch als ermöglichender Grund für diesen Anfang. Der, welchen Gottes Liebeswille vor allem Schaffen zum Heilsmittler versehen hat, der ist eben damit der Möglichkeitsgrund der Weltschöpfung geworden, ohne den Gott die Welt gar nicht gemacht hätte. Gott wollte eben keine andere Welt und Menschheit, als eine, die er auch auf dem Wege der Erlösung zu seiner seligen Liebesgemeinschaft führen konnte; darum ist dieser ewig zum Heiland versehene Sohn auch der Erstgeborne aller Kreatur, der durch den und in dem Gott die Welt geschaffen."

Der Sohn Gottes ist mithin in ganz gleicher Weise von Ewigkeit her im göttlichen Rathschlusse wie diejenigen, welche Gott lieben, zuvorerkannt. Dieses Zuvorerkennen wird auch bezüglich des Productes, das dadurch gesetzt wird, ein ähnliches sein. Der Herr ist als Christus, d. i. als der Sohn Gottes zuvorerkannt Matth. 26, 63. 64.; Joh. 4, 25.; 29, 42.; Joh. 12, 41.; 1 Kor. 8, 6.; 10, 4.; Röm. 9, 5.; 1 Kor. 10, 9.; Matth. 16, 16.; Luk. 9, 20.; Matth. 22, 42.; Joh. 11, 27.; 6, 69.; 10, 31.; die Gottliebenden als solche, die verordnet sind, daß sie gleichförmig sein sollten dem Ebenbild seines Sohnes. Sie können aber zu dieser Gleichförmigkeit nur gelangen, wenn sie des gleichen Wesens, wenn sie der göttlichen Natur oder der Herrlichkeit theilhaft werden. Das Zuvorerkennen ist mithin ein wesentliches, d. h. ein solches, durch welches der Zuvorerkannte in ein inneres Verhältniß zu Gott durch Mittheilung seiner göttlichen Natur versetzt wird [1]). Es wäre übrigens ein Irrthum, wenn man

---

[1]) Th. Schott zu 1 Petr. 1, 2. „*Προγνώσει* ist immer ein solches Erkennen, da der Erkennende sich mit seinem innersten Wesen, mit der ganzen Kraft und Fülle seines Personlebens — denn nur Persönliches kann erkennen — an das Objekt hingibt, oder sich in dasselbe hineingibt, um es wiederum in sein persönliches Leben und Wesen herüberzunehmen und sich anzueignen. — Am schärfsten und umfassendsten tritt dieser Begriff des Erkennens hervor, wenn es von der geschlechtlich ehelichen Selbstbethätigung zwischen Mann und Weib gebraucht wird. — Ehe etwas ist, erkennt es Gott; und da demnach sein geschichtliches Wirk-

meinen sollte, daß wir durch diese Bestimmung den Unterschied zwischen dem Sohne Gottes und den Auserwählten aufheben. Er bleibt vielmehr ein sehr großer. Denn Christus ist der absolute Sohn Gottes. Die Auserwählten sind als Ebenbilder Jesu Christi relative und individuelle Söhne oder Kinder Gottes. Und wiewohl beide im göttlichen Rathschluß nicht neben einander als solche, die sich gleichgültig zueinander verhalten, sondern in der engsten Verbindung stehen, so haben sie dennoch nicht die gleiche Würde, vielmehr kommt dem Sohne Gottes die absolute Priorität zu, ebenso wohl weil er dieß ist, d. h. weil die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt wie weil sie als seine Brüder um seinetwillen und in ihm zuvorerkannt sind [1]). Gott will in seiner Liebe eine Welt persönlicher Wesen, in welchen seine Herrlichkeit wiederstrahlt, aber er will sie nicht außer, sondern nur in seinem Sohn der Liebe [2]). Auf dem Sohne ruht das ganze volle

---

lichwerden nur Vollzug des ewigen schöpferischen Zuvorerkennens Gottes ist, so versteht sich von selbst, daß es so werden muß, wie, als was Gott es zuvorerkannt. Da nun aber Erkennen in diesem Sein des Aneignens eigentlich ein Thun der Liebe ist, indem ja offenbar nur das Gleiche vom Gleichen angeeignet werden kann, so muß alles von Gott Zuvorerkannte als ein ihm Gleichartiges, göttlich Geartetes, d. h. es muß in einem Verhältniß der Verwandtschaft, der Lebensgemeinschaft mit Gott von ihm zuvorerkannt sein."

[1]) Hofmann a. a. O. I. 262.: „Das Ziel ist, daß wir Söhne Gottes werden durch Christum, und Christus ist es, in welchem Gott vorweltlicher, ewiger Weise sich uns zugewendet, an uns sich dargegeben hat. Denn Christus ist zunächst der Zuvorversehene vor Grundlegung der Welt, und nur in ihm sind wir Zuvorversehene." Zwar ist der Einzelne persönlich zuvorversehen, aber doch nur insofern er durch sein Verhalten der Gemeinde zugehörig wird, welche Gott in Christo zuvorerkannt hat.

[2]) J. P. Lange a. a. O. II. 216.: „Die Beziehung zu den menschlichen Individualitäten muß dem Gottmenschen von jeher eigen sein. Denn sonst müßte sich seine Individualität einmal in abstract historischer Form umgewandelt haben. Darin aber würde ein Widerspruch liegen gegen die Gesetze des individuellen Lebens. Der Gottmensch hat somit eine ewige Beziehung auf die Menschheit."

göttliche Wohlgefallen, nicht nur weil er das Ebenbild seines Wesens ist, sondern weil er sich im unbegreiflich selbstverleugnenden Liebesgehorsam zum Träger und Mittler des Schöpfungs- und Erlösungsrathschlusses dargeboten hat. Er ist als dieser Mittler zwar zuvorerkannt, aber es ist seine eigene freie Selbstbestimmung, kraft welcher er die Ausführung dieses Rathschlusses übernommen hat. Er ist ihm nicht als eine Nothwendigkeit auferlegt, sondern er hat sich das, als was er zuvorerkannt ist, in freier Liebe zur persönlichen Aufgabe vermittelt. Es ist ein unermeßliches Opfer, das er seinem Vater darbringt, um welches willen aber auch das ganze Wohlgefallen, die volle Liebe seines Vaters auf ihm ruht. Die Liebe des Vaters zum Sohne, wie des Sohnes zum Vater, ist somit eine schlechthin ethisch vermittelte.

Wie der Vater alles, was er wirket, in dem Sohn und durch den Sohn wirket, so auch hat er uns [1]) auserwählet in demselbigen, ehe der Welt Grund geleget war und uns in der Liebe verordnet zur Kindschaft gegen ihn selbst durch Jesum Christum. Das „in Christo" V. 3. 4. 6. 7. 10. 11. 12. 13. u. s. w. nennt Stier [2]) mit Recht die Seele des ganzen Briefes, dessen Herzschlag in diesem Worte beständig wiederkehrt. In Christo sind wir erwählet, weil unsere Namen in das Lebensbuch des Lammes eingeschrieben sind, denn es ist von Gottes Wahl, noch abgesehen von der Sünde, die Rede [3]). Wir sind somit von Uran in dem

---

[1]) Von einer Präexistenz der Seelen ist, wie Stier zu Ephes. 1, 4. richtig bemerkt, in dem „uns" nicht die Rede, sondern von dem Geistwesen, das in der Wiedergeburt die volle Beilage des Menschen wird, zu welchem er schon vorher in irgend welcher Beziehung stehen wird und muß, vgl. m. Schrift: die Lehre v. d. Herrlichk. S. 116 ff.

[2]) a. a. O. I. 58.

[3]) Thomasius a. a. O. II.' 452. bezieht das „in Christo" auf den historischen, Hofmann dagegen a. a. O. I. 205. Philippi a. a. O. VI. 1. S. 109. und Harleß zu Ephes. 3, 11. (S. 303.) mit Recht auf den vorzeitlichen Christus. Daß der Name Christus „stets den Menschen, welcher Gottes Sohn ist," bezeichne, ist nach den oben

ewigen Rathschluß Gottes wie Reben in den Weinstock eingesenkt, wie Glieder dem Leibe eingefügt, aber das, was wir in ihm sind, soll dazu dienen, daß wir heilig und unsträflich vor ihm seien. Das ist der Inhalt und Zweck, die Absicht und gewollte Folge der Wahl. Das Zuvorerkennen Gottes ist ein schöpferisches, durch welches das Geistwesen gesetzt wird, das in der Wiedergeburt die Beilage und in der Heiligung der persönliche Besitz werden soll. In diesem Geistwesen, das von Gott in der Herrlichkeit gesetzt ist, ist auch die Kindschaft begründet. Wie wir aber erwählt sind **in** Christo, so sind wir zur Kindschaft gegen Gott verordnet **durch** Christum. Das Erwähltsein in ihm gelangt nur zur persönlichen Wirklichkeit in uns durch Christum. Und dieß nicht darum, weil wir durch ihn erschaffen worden, sondern weil wir in ihm und durch ihn unsere Beilage erhalten. Das gilt vom ersten Menschen, wie viel mehr von allen, welche durch seine Uebertretung des göttlichen Verbots der Eitelkeit und der Todesmacht verfallen sind. Aber auch das verdanken wir in ihrem letzten Grunde der Herrlichkeit der Gnade Gottes, durch welche er uns angenehm gemacht hat in dem Geliebten. So ist Gottes Wohlgefallen der Urgrund unserer Heiligung, aber in Christo ist der Grund derselben gelegt, durch ihn wird sie vermittelt und in ihm

---

angeführten Stellen nicht richtig. Gott erlöst und versöhnt uns allerdings in dem menschgewordenen Christus, allein dieß schließt nicht aus, daß wir in demselbigen, ehe der Welt Grund gelegt ward, erwählt worden sind, ja eben in dieser Erwählung ist die Möglichkeit unserer Erlösung begründet. Weil Gott uns von Ewigkeit erwählt hat, darum hat er auch seinen Sohn gesendet, und der Sohn hat sich für uns dahingegeben. Es erledigt sich damit auch der dritte Grund, den Thomasius für seine Behauptung anführt. Die Erwählung ist kein zeitliches, sondern ein ewiges Thun Gottes; er schaut seinen Sohn von Ewigkeit in dem ganzen vollen Verhältniß, in welchem er zur Welt steht, also ebensowohl als den Mittler des Schöpfungs- und Erlösungsrathschlusses, wie als den Erstgebornen aller Kreatur und als das Haupt seiner Gemeinde. Thomasius trennt, was eng zusammengehört und gar nicht geschieden werden kann.

erlangen wir sie. Ohne ihn können wir nichts im strengsten Sinne dieses Wortes thun, sondern alles nur in ihm und durch ihn.

Auffallender Weise wird dieß nun von der Kirchenlehre in Bezug auf den erstgeschaffenen Menschen geleugnet. Sie läßt ihn mit Gaben ausgestattet sein, kraft welcher sich der Mensch normal hätte entwickeln und das Ziel seiner Vollendung erreichen können, ohne daß er dazu der Gemeinschaft des Sohnes Gottes und des hl. Geistes in der N. T.'lichen Bedeutung dieses Wortes benöthigt gewesen wäre. Christus ist ihr nur der Erlöser von der Sünde, und sie kann daher seiner für eine ganz sündlose Entwicklung entbehren. Sie leugnet darum auch die Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi abgesehen von der Sünde. Diese Ansicht ruht auf einer totalen Verkennung des Verhältnisses aller Kreatur, ganz besonders aber der persönlichen, zu Gott. Es ist mit nichten richtig, daß sie ohne Gemeinschaft mit Gott, welche stets durch Christum vermittelt ist, ihre Aufgabe hätte lösen können. Auch genügt es nicht, eine zwar göttliche Einwirkung anzunehmen, sie aber dahin zu beschränken [1]), daß Gott „theils durch die materielle Natur, welche in ihrer harmonischen Totalität ein thatsächliches Zeugniß von der göttlichen Herrlichkeit ist, theils durch das Gewissen, welches das Resultat der Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen ist, sich offenbart." Diese Anschauung steht nicht im Einklang mit der Urgeschichte, nach welcher Jehova selbst den Menschen bildet, ihm mündlich das Gebot gibt den Garten zu bewahren und das Verbot, nicht zu essen vom Baume der Erkenntniß Gutes und Böses, und nach welcher er überhaupt persönlich mit ihm umgeht. Auch reicht es nicht hin, Christum zwar als Offenbarer Gottes anzuerkennen, aber diese Offenbarung als „eine rein innerliche vermöge seines Einwohnens im Geiste der geschaffenen Persönlichkeit" zu

[1]) Gegen Thomasius a. a. O. II. 252.

betrachten [1]). Eine solche rein innerliche Einwirkung erkennen wir bei Christo vollkommen an, wiewohl auch sie auf einer vorausgegangenen geschichtlichen Vermittlung ruht. Bei ihm aber findet sie statt, weil er als der Sohn Gottes wesentlich Eins mit seinem Vater ist und als der schlechthinige Offenbarer Gottes in der unmittelbarsten Lebensgemeinschaft mit ihm stehen muß. Nicht einmal den Aposteln, selbst Paulus nicht, wurde eine solche schlechthin innerliche Offenbarung zu Theil; bei jenen ist sie durch den Umgang mit dem Erlöser, bei diesem durch die Erscheinung Christi auf dem Wege nach Damaskus Gal. 1, 12. 16.; Apg. 26, 16. bedingt. Bezeugt doch der Herr selbst, daß der hl. Geist sie alles lehren und sie erinnern werde all' deß, was er zu ihnen gesagt hat Joh. 14, 26., und wenn er sie auch lehrt, was sie nicht von Christo gehört haben, und ihnen verkündigt, was zukünftig ist, so wächst doch auch das organisch heraus, theils aus dem Lebensbilde Christi, das durch den Geist Gottes in ihnen verklärt worden ist, aus dem Gesammtzeugniß, das er persönlich an sie gerichtet, wie aus dem Wort, das er durch seinen Geist im A. T. geredet hat, theils aus der Gesammtgeschichte des Reiches Gottes und aus den Weissagungen der Propheten, welche sich hinwiederum an jene anschließen, wie denn überhaupt die Weissagungen nur in dem Maße fortschreiten, als der Horizont der Geschichte des Reiches Gottes sich erweitert. Auch die innern Erfahrungen des weitgefördertsten Christen sind immer vermittelt durch die Thatsachen der göttlichen Reichsgeschichte und durch das Wort Gottes [2]). Es wiederholt sich hier bei jeder einzelnen Persönlichkeit die gleiche Erfahrung, welche auch die Kirche gemacht hat: Licht und Finsterniß in derselben gehen durchaus parallel der gläubigen Anschließung an die Schrift oder der Entfremdung von ihr. Wenn nun

---

[1]) So Jul. Müller, deutsche Zeitschrift. 1850. N. 43.

[2]) Vgl. die trefflichen Erörterungen über Offenbarung bei Rothe, Zur Dogmatik. S. 58—78.

jede Offenbarung durch eine geschichtliche Thatsache bedingt ist, und wenn diese Thatsachen selbst wieder durch Personen vermittelt sind, wenn ferner jede geschichtliche Person nur nach Maßgabe ihrer Gemeinschaft mit Gott Gott offenbaren kann, und wenn endlich Gott will, daß seine Erkenntniß von Seiten derer, an welche sich die Offenbarung richtet, eine der Wahrheit entsprechende ist, so wird auf den Höhepunkten der göttlichen Reichsgeschichte die Offenbarung Gottes durch eine Person vermittelt sein, welche seine völlig adäquate Darstellung ist, ja Gott wird sich nicht nur durch sie offenbaren, sondern in ihr wird Gott selbst offenbar sein. Die Person, die Gott in absolut vollkommenem Sinn offenbart und in welcher Gott selbst offenbar ist, ist der Sohn der göttlichen Liebe, das Ebenbild seines unsichtbaren Wesens[1]). Ist der Mensch, wie J. Müller treffend sagt: „schon schlechthin ursprünglich auf Christum angelegt," so kann er auch ohne persönliche Gemeinschaft mit ihm seine Bestimmung nicht erreichen. Die Gemeinschaft, welche am Ende der Geschichte eintreten wird, wird schon durch die Schöpfung des Menschen begründet sein. Der Mensch kann die Uranlage dazu nicht erst im Verlauf der Geschichte erlangen, wenn man nicht annehmen will, daß während derselben eine Um- und Neuschöpfung desselben stattfindet, vielmehr, was der Mensch am Ziele wird, das war er seiner Anlage nach schon am Anfang. Wenn er daher nur durch die Gemeinschaft mit Christo seiner Vollendung entgegenreifen kann, wenn er seines Gnadenbeistandes nicht bloß zur Wiedergeburt, sondern durch alle Stadien seiner Heiligung bedarf, und wenn der Herr diese Gemeinschaft persönlich durch den hl. Geist aufrichtet, erhält und

---

[1]) Die Definition der göttlichen Offenbarung von Kahnis, Luth. Dogm. I. 664: „Offenbarung ist die unmittelbare Selbstmittheilung Gottes an die Menschen durch einen Mittler oder Propheten," dürfte in der Beschränkung auf den Sohn Gottes, durch welchen auch die Offenbarung in den Propheten vermittelt ist, nicht so mißrathen sein, wie Rothe a. a. O. S. 59. meint.

vollbereitet, so wird das in irgend einer (hier nicht zu erörternden) Weise auch bei dem ersten Menschen anzunehmen sein. Und daß diese Gemeinschaft nicht bloß eine innerliche, sondern durch seinen persönlichen Umgang vermittelte war, das geht schon aus unserer Betrachtung hervor, nach welcher das Paradies die Stätte der Offenbarung ist, in welcher der Herr wohnt. Sodann darf wohl gefragt werden, ob man wohl daran thut, die unermeßliche That der göttlichen Liebe, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die nicht bloß eine vorübergehende, sondern eine schlechthin bleibende und permanente ist, *von der Zufälligkeit des Falles abhängig zu machen*, ob sie Gott nur in Voraussicht der Sünde in seinen Weltplan aufgenommen und beschlossen hat. In der That, diese Ansicht verkennt eben so sehr die Würde und Bestimmung des Sohnes Gottes wie des Menschen, das Verhältniß jenes zu diesem und die Stellung des Menschen im Weltorganismus. Die Idee des Menschen in Gott, welche wir aus der Vollendung des göttlichen Rathschlusses erkennen können, *fordert nothwendig, daß der Sohn Gottes von Uran in der Vollkommenheit der menschlichen*, d. h. *in gottmenschlicher Gestalt existirte*. Will man dieß leugnen, so möge man wohl bedenken, daß es vollkommen gerechtfertigt ist, wenn man sich freut über den Sündenfall, und wenn man Adam lobt, weil er das Verbot Jehova's übertreten hat. Sein Ungehorsam ist dann der Grund und die Ursache der Menschwerdung des Sohnes Gottes und eines unermeßlich höheren Heiles und einer Seligkeit und Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit ihm geworden, welche in keinem Vergleich steht mit der, welche dem Menschen ursprünglich zugedacht war. „Wäre der Mensch," sagt *Delitzsch*[1]), „in welchem die Schöpfung sich abschloß, nicht einer widergöttlichen Entwicklung anheimgefallen, so hätte Gottes Sohn so gewiß *nicht* Mensch zu werden gebraucht, als Gottes Werk, sofern es sich selbst gleich bleibt, keiner Nachbesserung, und ein Gesunder, um gedeihlich fort-

[1]) Genesis. Vorrede XIII.

zuleben, keiner Radicalcur bedarf. Es lagen in dem Menschen alle Potenzen entwicklungsmäßiger Selbstvollendung. Wären diese Potenzen nicht durch die Sünde zerrüttet worden, so hätte die Idee des Menschen, die ja nicht in Gottwerdung des Menschen bestand, sich ohne Menschwerdung Gottes verwirklicht." Der Odem Gottes, welchen Jehova in die Nase des Menschen bläst, ist nach der Ansicht Delitzschs[1]), „der von Gott zwar ausgegangene, aber dennoch geschöpfliche Geist." Kraft dieses geschöpflichen Geistes hätte sich der Mensch zur Selbstvollendung entwickeln können, ohne dazu einer weiteren göttlichen Hülfe, Gnade und Gabe zu bedürfen, da er alle die dazu nöthigen Potenzen besaß. Durch den Sündenfall ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes nöthig geworden, in deren Folge der Mensch den hl. Geist empfängt, den er vor dem Fall nicht besaß und auch nicht bedurfte, weil das ihm von Gott ursprünglich gesteckte Ziel ein weit niedereres und beschränkteres, und den er endlich auch nicht empfangen konnte, weil er dazu von Haus aus nicht angelegt war. Wie nun dennoch der Mensch, und sei es auch kraft der Erlösung, des hl. Geistes theilhaft werden kann, ist von diesem Standpunkt aus schlechterdings nicht einzusehen. Doch es sei so, dann wird man auch Folgendes anerkennen müssen: In und mit dem heil. Geist empfängt der Mensch eine solche unendliche Fülle von Gaben, daß er nothwendig im Vergleich mit der Stellung und Bestimmung, welche er am Anfang hatte, als er in's Dasein gerufen wurde, auf eine unermeßliche Höhe emporgehoben wird. Dieser Geist, welcher der Geist Gottes selber in seiner Offenbarung ist, macht ihn durch die Geburt aus Gott theilhaftig der göttlichen Natur, gleichförmig dem Ebenbild des Sohnes Gottes, zu einem Kind und Erben Gottes, wie zum Miterben Jesu Christi, versetzt ihn in das innigste Blutsverwandtschaftsverhältniß mit demselben, so daß er Fleisch von

[1]) Genesis. S. 142.; Bibl. Psychol. S. 77 ff. Die Ansicht Delitzschs über die Seele des erstgeschaffenen Menschen und über den Odem Gottes (1 Mos. 2, 7.) können wir uns nicht aneignen.

seinem Fleisch und Bein von seinem Gebein, oder sein Bruder wird, und verleiht ihm endlich das Anrecht auf die Herrlichkeit, die Gott seinem Sohne vor der Welt gegeben hat, ja das Sitzen mit ihm auf seinem Stuhle und die königliche Würde, kraft welcher er mit ihm herrschet und regieret in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Und das Alles — wir wiederholen es — verdankt der Mensch einzig und allein dem Falle des erstgeschaffenen Menschen, in dessen Voraussicht Gott die Menschwerdung seines Sohnes beschlossen hat. In der That, nach dieser Ansicht erhält der Fall eine Bedeutung, welche im allerentschiedensten Widerspruch mit der heil. Schrift steht, denn nirgends betrachtet sie ihn als die Bedingung, durch welche der Mensch zu einer höheren Würde emporgehoben wird, sondern umgekehrt als die Ursache der Eitelkeit und des Todes, welchem der Mensch durch ihn anheimgefallen ist. Die Sünde kann niemals und in keiner Weise der Grund und die Ursache eines höheren Heiles sein; es würde ja in diesem Falle Paulus Unrecht haben, jenes thörichte Gerede: „Lasset uns Uebles thun, auf daß Gutes herauskomme," mit den Worten abzuweisen: „Welcher Verdammniß ist ganz recht" Röm. 3, 8. Um dieser Gründe willen, die sich leicht noch vermehren ließen [1]), wenn es uns der Raum und unsere Aufgabe gestattete, können wir der kirchlichen Ansicht, nach welcher die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch den Sündenfall bedingt ist, nicht zustimmen.

Biblischer scheint die Annahme zu sein, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch wenn der erstgeschaffene Mensch das göttliche Verbot nicht übertreten hätte. Sie hat von Anfang an namhafte Vertreter [2]) in der Kirche gefunden.

---

[1]) Vgl. Dorner a. a. O. II. S 433 ff.

[2]) So Irenäus, adv. haeres. III. 19. 1.; IV. 20. 4.; IV. 38. 1.; Tertullian, adv. Marc. V. 8.; de carne christi. c. 6.; adv. Prax. c. 12.; Maxim. in Script. qu. LX.; Postellus, de ultima mediatoris nativitate. Basil. 1547. p. 125.: Peccatum occasio non incarnationis, sed passionis fuit, vgl. p. 172. fr. de concord. orbis

Allein auch gegen sie sprechen manche Gründe. Es läßt sich nämlich nicht einsehen, warum der Sohn Gottes nicht sogleich am Anfang Mensch geworden ist, wenn doch die Menschheit ohne ihn ihr gottgesetztes Ziel gar nicht erreichen kann. Und dieses Ziel ist doch kein anderes als das, welches wir eben genannt haben. Unmöglich kann aber später nach seiner Erschaffung etwas in den Menschen hineingelegt werden, was er nicht ursprünglich in irgend einer Weise der Potenz und Anlage nach besaß; denn das wäre einer totalen Neuschöpfung gleich und stünde im Widerspruch mit der hl. Schrift, welche wohl von einer Wiedergeburt und Erneurung, mithin von einer Wiederherstellung des Menschen redet, nicht aber von einer schlechthinigen Neugeburt. Wenn man ferner die Menschwerdung Christi in eine spätere Zeit verlegt, und der Mensch nur durch sie seine Bestimmung erreichen kann, so müßte er

---

terrae. p. 86.; Franz Georgius, Harmonia mundi totius cantica tria. Venel. 1525. II. 1. fol. 187.; Berthold von Chiemsen, Teutsche Theologey, München, 1528. c. XIX. 6.; Nicolaus v. Cusa, exercit. I. p. 361.; IV. 487.; de docta ignorantia II. p. 20.; Thomas Aq. Summa tol. theol. tert. pars. qu. I. art. III. p. 3. bestreitet zwar diese Ansicht, bemerkt aber dennoch: quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim etiam peccato non existente Deus incarnari. Ruprecht v. Deutz und J. Wessel, vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reform. S. 492.; Alexander v. Hales, Duns Scotus u. A. vgl. Dorner a. a. O. II. 437 ff.; A. Osiander in s. Schrift: An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introiisset in mundum. 1550. Unter den Neueren nennen wir Liebner a. a. O. S. 287. 297.; Martensen a. a. O. S. 134. 240.; Dorner a. a. O. 1. Aufl. S. 527 ff. 2. Aufl. II. 1143.; Göschel, Beiträge u. s. w. S. 53 ff.; J. P. Lange a. a. O. I. 406.; II. 268 ff. 591—785.; K. P. Fischer, Relig. Philosophie, S. 228. Die Idee der Gottheit: S. 112. Mehring, Relig. Philos. S. 165. Molitor a. a. O. I. 3. „Das erste Menschenpaar muß nothwendig einen Erzieher gehabt haben, der selbst kein Mensch gewesen sein konnte und von welchem die erste Anregung aller menschlichen Entwicklung ursprünglich ausgegangen ist;" v. Baader, in seinen an tiefen Blicken reichen drei Sendschreiben über das Versehensein des Menschen in Christo. Werke IV. 329 ff. Fr. Hoffmann, zur kathol. Theologie. S. 44—51. Beraz Anthropologie, I. 350.

ursprünglich im Paradies hülf- und schutzlos der Verführung ausgesetzt gewesen sein, einer Verführung, die in keinem Verhältniß zu seinen bloß natürlichen Anlagen, wenn auch hier die kirchliche Ansicht vom Urstand des erstgeschaffenen Menschen adoptirt wird, gestanden wäre. Denn das wird man wohl nicht leugnen, daß Satan — abgesehen von andern Gründen — gegenüber diesem Menschen eine List und Bosheit, eine Verführungs-Kunst und -Macht besaß, der er nicht gewachsen sein konnte. Wenn nun Gott den Menschen, nur mit diesen rein geschöpflichen Anlagen ausgestattet, der Versuchung Satans ausgesetzt hat, ohne ihm unmittelbar durch die Gemeinschaft mit seinem Sohne Hülfe und Beistand zu verleihen, so ist nicht einzusehen, wie man Gott von aller Schuld, die Adam durch seinen Fall auf sich geladen hat, freisprechen kann. Der Fall wäre durch die Stellung, in welche Adam hineingeschaffen worden und durch den Mangel an göttlichen Widerstands- und Siegeskräften unvermeidlich gewesen.

Wir fordern indessen einen persönlichen Umgang des Sohnes Gottes mit dem erstgeschaffenen Menschen noch aus einem andern Grunde, den auch die Kirchenlehre nicht abweisen kann. Es ist eine Thatsache, der wohl nicht widersprochen werden wird, daß der Mensch nicht durch sich selbst, sondern nur im Umgang mit andern Personen zur selbstbewußten Persönlichkeit sich entwickelt [1]). Er müßte absoluter, aus, durch und in sich selbst seiender Geist sein, wenn man dieß leugnen wollte. Ein geschöpflicher Geist, und das bleibt auch Adam, wiewohl er eine göttliche Beilage empfangen haben muß, ist eben ein relativer Geist, dessen Selbstbewußtsein nur an dem Lichte des Selbstbewußtseins einer andern Person sich entzündet und entwickelt. Man könnte dieß zwar zugeben, aber dennoch behaupten, daß dazu jedwede Persönlichkeit, mithin auch die der Cherubim, mit welchen Adam im Paradiese war, genügte, ein Umgang mit dem Sohne mithin nicht erforderlich gewesen sei. Allein die Sache liegt

[1]) Vgl. Mehring, Seelenlehre, S. 125 ff.

hier doch anders. Die Persönlichkeit des Menschen ist eine viel tiefer angelegte als die der Engel mit Einschluß der Cherubim. Dieß geht schon aus seiner hohen Bestimmung hervor, daher wir die andern Gründe, die dafür sprechen, übergehen. Sie konnte mithin auch nur im Umgang mit einer Person geweckt und entwickelt werden, die den Reichthum des Personlebens in der ganzen Fülle besaß, welche dem erstgeschaffenen Menschen in individuellem Maße eignete[1]). Das konnte kein Engel gewähren, sondern nur der Sohn Gottes, auf welchen der Mensch nach dem Rathschluß Gottes schon bei seiner Erschaffung angelegt war. Wir sehen mithin, wie durchaus richtig, ja wie nothwendig es ist, daß die Urgeschichte den ersten Menschen in's Paradies, in die Offenbarungsstätte Jehova's versetzt und ihn mit demselben umgehen läßt.

Gott hat sicherlich dem Menschen diese hohen Vorzüge, sowie seine gnadenvolle Offenbarung in seinem Sohne im Paradies gewährt, damit er durch sie in den Stand gesetzt werde, seinen Willen zu erfüllen. Die Sünde ist nicht nothwendig. Der Mensch würde sie vermieden haben, wenn er seine Bestimmung im Auge behalten und die dargebotenen Gnadenmittel in Demuth, Treue und Gehorsam benützt hätte. Aber dann würde er sicher von Stufe zu Stufe zu der Vollendung herangereift sein, welche uns das N. T. in Aussicht stellt. Er wäre durch den hl. Geist all der Gnadengüter theilhaft geworden, welche wir oben genannt haben. Will man nun wohl die Möglichkeit dieser Vollendung annehmen,

[1]) Mehring, Relig. Phil. S. 177. „Nur dann vermag sich der Mensch als persönliches Wesen zu erfassen, wenn Gott ihm als persönlicher Object wird. Der Proceß der Persönlichkeit, der Geschichte, bleibt Fragment, wenn nicht der Gottmensch in sie eintritt. Wenn das Wesen des persönlichen Lebens darin besteht, sich zu versetzen in die vollkommene Persönlichkeit, so muß diese letztere in den Lebenskreis des Menschengeschlechts eintreten." J. P. Fischer, die Idee der Gottheit, S. 112.: „Die Einheit der Gottheit mit der Menschheit kann nur durch eine Persönlichkeit vermittelt werden, welche ebenso sehr der menschgewordene Gott, wie der wahrhafte Urmensch oder das Urbild der Menschheit ist."

ohne daß der Mensch das Urbild derselben in voller Klarheit vor Augen hatte? Das N. T. macht sie schlechthin von der Anschauung desselben abhängig. Aus dem Anschauen der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14.) leitet Johannes das Leben und die Gemeinschaft ab, die der Gläubige mit dem Sohne und dem Vater hat. Wir sehen jetzt, bezeugt Paulus 1 Kor. 13, 12. durch einen Spiegel im Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich's recht erkennen, gleichwie auch ich erkannt bin. Und das wird geschehen, wenn wir verwandelt werden in das Bild des Herrn von einer Klarheit zur andern als vom Herrn des Geistes 2 Kor. 3, 18. Die Vollendung wird aber erst dann eintreten, wenn erscheinen wird, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm wesensgleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist [1]). Wir begreifen nun, warum der Herr als das höchste Ziel seiner Gemeinschaft mit seinen Jüngern begehrt, daß sie da seien, wo er ist und seine Herrlichkeit schauen [2]). Wenn nun die Jünger

---

[1]) Vgl. Ebrard zu bs. St. S. 236.

[2]) Ueber die wesentliche Verwandtschaft der Kinder Gottes mit dem Sohne Gottes und durch ihn mit Gott selbst haben wir uns schon früher ausgesprochen, der Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf ist dennoch genügend gewahrt, auch wenn die Auserwählten im heil. Geist der göttlichen Natur theilhaft werden, denn sie bleiben deßhalb dennoch Geschöpfe und sind sich dessen in unverbrüchlicher Demuth bewußt, wenn sie auch mit dem Sohne Gottes die Herrlichkeit, ja die höchste Würde auf seinem Throne theilen. Wenn nun aber Thomasius, a. a. O. II. 190, behauptet: „Der Unterschied besteht nicht bloß in der Existenzform, sondern auch im Wesen selbst," so ist das sicher nicht schriftgemäß, denn wenn die hl. Schrift sagt: Die Kinder Gottes seien aus Gott geboren, theilhaft der göttlichen Natur, ja sogar Gotte gleichwesentlich u. s. w., so sind das entweder hyperbolische, übertriebene, also unwahre Aussagen, — und dieser Vorwurf würde der hl. Schrift zur Last fallen, oder sie sind wahr, und dann müssen sie in der Bedeutung und in dem Vollsinn genommen werden, welchen sie haben. Wird der Mensch wirklich in der Wiedergeburt ein Kind und Erbe Gottes, dann

Christi nur im Anschauen seiner Herrlichkeit, welche von seiner Person nicht getrennt werden darf, zur höchsten Vollkommenheit gelangen, so wird ein Anschauen desselben von

---

kann ihm auch das göttliche Wesen oder die göttliche Natur als innere persönliche Beilage nicht abgesprochen werden. Will Gott in der Ueberschwenglichkeit seiner Liebe, daß persönliche Wesen an seiner Seligkeit theilnehmen, dann muß er ihnen auch seine Herrlichkeit mittheilen. Gott wäre nicht die neidlose Liebe, wenn er ihnen den Mitbesitz und Mitgenuß seiner Herrlichkeit vorenthalten wollte. Offenbart Gott sich selbst, so offenbart er sich in der ganzen Fülle seines Wesens, aber welchen Zweck soll denn diese Offenbarung haben, wenn sie nicht in den persönlichen Wesen widerstrahlt, um deren willen sich Gott nach dem Rathschluß seiner Liebe offenbart? Eine Erkenntniß Gottes, ohne seines Wesens theilhaft zu sein, ist gar nicht möglich. Der Mensch kann nur in dem Maße Gott erkennen, in welchem die göttliche Natur das Sein und Wesen seiner Persönlichkeit ist. Dem etwaigen Mißbrauch der damit verbundenen Macht und Würde ist dadurch gewehrt, daß nur diejenigen sie erlangen, welche den ihnen verordneten Kampf im Gehorsam des Glaubens und der Liebe bestanden haben. Nur ihnen giebt der Herr die Krone der Gerechtigkeit, eine Krone mithin, welche nur die erhalten, die alle Versuchungen im Blute des Lammes siegreich überwunden und im freien Gehorsam der Liebe schlechthin befestigt worden sind. Es wird also wohl die hl. Schrift Recht behalten, daß es die göttliche Urbestimmung sei: was der Sohn Gottes absoluter Weise ist, das stellen die Auserwählten in relativer und geschöpflicher Weise dar, so jedoch, daß, wie der Tod in das Leben, so ist auch ihre Kreatürlichkeit in die Herrlichkeit verschlungen. Obgleich sie einen geschöpflichen Anfang in der Zeit haben, so sind sie doch, indem das Geistwesen der Herrlichkeit der innerste Grund ihrer Persönlichkeit ist, in die Ewigkeit der Herrlichkeit eingerückt. Wie hoch auch immer die hl. Schrift die Auserwählten stellt — auf eine Höhe, vor welcher uns hienieden schwindeln möchte, und die wir nur mit Staunen und lobpreisender Bewunderung betrachten können — so hat sie dennoch die Grenzen zwischen Gott und dem Geschöpf gewahrt, denn die Herrlichkeit, welche sie empfangen, ist nicht Gottes eigene Herrlichkeit, das Licht, in dem er weset und wohnet, sondern der Ausglanz derselben, deren Vater er nicht minder ist wie der Kinder, die aus ihr geboren sind. Die Kirchenlehre muß von ihrem Standpunkt aus eine solche Vergottung des Menschen bestreiten, wenn sie nicht dem Pantheismus verfallen will; auf der andern Seite kann sie den Aussagen der hl. Schrift über dieses überaus innige und wesentliche Verhältniß des Menschen zu Gott und zum Sohne Gottes nicht gerecht werden. Offenbar muß daher etwas in ihr verfehlt sein. Dieser

Seiten der erstgeschaffenen Menschen, mithin eine persönliche Gemeinschaft mit ihnen erwartet werden müssen, da auch sie ohne ihn das ihnen von Gott gesteckte Ziel nicht hätten erreichen können. Auch Rothe[1]) erkennt den Grundgedanken, von welchem wir ausgehen, an, wenn er sagt: „Für den Menschen kann sich Gott nur im Menschen, d. h. im menschlichen Handeln und menschlichen Geschick, durch kein anderes Medium auf reine und ausreichende Weise offenbaren, und eben deßhalb kann ja die vollendete Offenbarung Gottes für uns nur als eine Menschwerdung Gottes gedacht werden," nur nehmen wir diese Worte in einem umfassenderen Sinn, als Rothe sie meint. Bedarf der erstgeschaffene Mensch schon einer Offenbarung Gottes und ist dieselbe stets durch seinen Sohn vermittelt, so wird dieser auch mit jenem in menschlicher Gestalt Umgang gepflogen haben, nicht in einer Gestalt, die er etwa nur zu diesem Zweck momentan angenommen hat, denn dann wäre sie eben keine Offenbarung Gottes und die Gottheitsfülle im Sohne würde sich nicht anschaubar dargestellt haben, sondern in einer Gestalt, welche ihm wahrhaft eignete, die die adäquate Darstellung seines persönlichen Lebens ist und durch welche die immanente Herrlichkeit des Sohnes in Wahrheit hindurchleuchtete. Wir sind mithin genöthigt, eine Menschwerdung des Sohnes Gottes schon vor der Erschaffung des ersten Menschen anzunehmen, und was sollte dann noch hindern, diese Menschwerdung als die ursprüngliche Offenbarung Gottes anzuerkennen? Ja, diese Annahme ist sogar nothwendig, da doch schon die Engel, welche vor dem Menschen in's Dasein gerufen worden sind, nicht ohne eine Offenbarung Gottes gedacht werden können, welche auch ihnen durch den Sohn Gottes zu Theil wird.

Fehler besteht in der Verkennung der Schriftwahrheit, daß es eine übergeschöpfliche Herrlichkeit gibt, die der Schöpfung zugewandt ist, ein Mittelglied zwischen Gott und dieser, welche die Auserwählten empfangen, ohne damit in das unmittelbare, dem Geschöpf unanschaubare Lichtwesen Gottes versetzt zu werden.

[1]) Stud. und Krit. 1860. S. 225.

Der Begriff der Offenbarung nöthigt uns daher, die Menschwerdung des Sohnes Gottes vor alle Zeit, vor den Anfang zu setzen. Der Sohn Gottes ist schon als der Erstgeborne aller Kreatur in gottmenschlicher Gestalt bei Gott und als solcher der Offenbarer Gottes[1]).

Der Begriff der Gemeinde in Christo ist nach dem Ergebniß unserer Betrachtung ein untheilbarer. Sie ist von Ewigkeit im Rathschlusse Gottes im Sohn seiner Liebe zugleich mit ihm zuvorversehen und die Auserwählten sind verordnet, daß sie gleich sein sollen dem Ebenbild seines Sohnes. Er steht darum in der engsten Verbindung mit dem erstgeschaffenen Menschen, welcher in ihm das Ur- und Vorbild seiner eigenen Vollendung schaut und von ihm Handreichung empfängt, um zu derselben zu gelangen. Diese Verbindung konnte wohl durch die Sünde gelockert, aber nicht völlig zerrissen und aufgehoben werden. Das würde

[1]) Die Gründe, welche Thomasius a. a. O. II. 203 ff. 263 ff. gegen die Ansicht anführt, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch abgesehen von der Sünde, sind für uns von keinem Belang. Wenn er z. B. sagt: „erfolgte die Menschwerdung im letzten Grunde nicht um der Sünde willen, sondern kraft einer innern Nothwendigkeit (!?) in Gott, dann ist sie auch nicht mehr die That der unendlich freien Erbarmung und Herablassung zu unserm Elend," so ist dagegen zu bemerken, daß sie durchaus nicht aus innerer Nothwendigkeit in Gott erfolgt, sondern in dem freien Rathschluß seiner Liebe begründet ist. Wenn Gott solche persönliche Wesen in's Dasein rufen wollte, die theilnehmen sollen an seiner Seligkeit und Herrlichkeit, so konnte dieß nur dadurch geschehen, daß sich Gott in seinem Sohne in gottmenschlicher Gestalt offenbarte. Der Zweck der Menschwerdung Gottes in seinem Sohne ist ein weit größerer und umfassenderer, als Thomasius ihn darstellt. Die Fleischwerdung ist die That seiner Erbarmung und Herablassung in unser Elend, um uns von Sünde und Tod zu retten; die Menschwerdung die That seiner unendlichen Liebe, kraft welcher er diejenigen, welche sich auserwählen lassen, an sein Vaterherz emporhebt und sie zu seinen Kindern und Erben macht. Diese würde stattfinden, auch wenn jene nicht nöthig wäre. — Wir sagen nicht mit Wessel: „das Wort ist nicht um des Fleisches willen Mensch geworden, sondern um sein selbst willen." Das ist unrichtig, er hat vielmehr um seiner Brüder willen Fleisch und Blut angenommen u. s. w.

gleichkommen einer absoluten Vereitlung des göttlichen Rathschlusses. Vielmehr, weil der Sohn Gottes in dieser concreten Beziehung zum Menschen steht, so kann auch das Ziel des göttlichen Rathschlusses, die Vollendung der Gemeinde, gar nicht ohne seine stetige Mitwirkung erreicht werden. In der Idee der Gemeinde ist ferner auch die Herrlichkeit, welcher sie theilhaft werden soll, gesetzt. Gott hat sie von Ewigkeit zur Herrlichkeit berufen und verordnet. Wie der Herr selber, nachdem er das Werk vollbracht hat, in die Herrlichkeit zurückkehrt, die er vor der Welt hatte, so sollen auch die Seinigen, welche ihm sein Vater vor Grundlegung der Welt gegeben hat, bei ihm sein in der Herrlichkeit. Auch in der Geschichte der Gemeinde wird daher die Beziehung auf dieselbe in irgend einer Weise stattfinden. Es ergibt sich daraus, daß kein noch so hoher Engel die Keime des Reiches Gottes in die Geschichte hineinlegen und ihre Entfaltung bewirken kann. Ueber die Herrlichkeit ist keinem derselben, auch nicht den Cherubim und Seraphim irgend welche Macht verliehen. Christus allein ist und bleibt ihr Herr, der eben als solcher alles, was der Vater in ihr wirket, in die zeitliche und sichtbare Wirklichkeit einführt und namentlich die Seinigen durch den Geist der Herrlichkeit beruft, erleuchtet, bewahrt und vollbereitet. Er ist der Bräutigam, der selber seiner Braut entgegenkommt, sie zu sich ziehet und allein sie schmücket. Da sich seine Wirksamkeit auf die Seinigen, wie zur Gründung und Bereitung seines Reiches stets nur durch ihn selber persönlich vollzieht, so wird er auch auf den Höhepunkten der Geschichte und der Entwicklung seines Reiches auf Erden sichtbar sich darstellen. Darum offenbart er sich anfänglich in Gnade und Gericht und legt persönlich in dem entarteten Geschlecht, das Gott seine eigenen Wege gehen ließ, weil es seine Wahrheit in Ungerechtigkeit verkehrt hatte und dem Geschöpf mehr denn dem Schöpfer diente, zunächst nur den Grund zum Reiche Gottes in der Erwählung Abrahams, des Vaters der Gläubigen, und seiner Nachkommen, des im Vorbild heiligen und priester-

lichen Volkes. Aus der Idee der Gemeinde ergibt sich, daß sie nicht ohne ein Heiligthum sein konnte, in welchem sich der Herr inmitten derselben offenbart. Wie er mit dem erstgeschaffenen Menschen im Paradiese umgeht und wie dasselbe die Stätte seiner gnadenvollen Gegenwart ist, so wohnt er auch unter diesem Volk im vorbildlichen Heiligthum, das ein Ab- und Nachbild des Paradieses ist. Diese Offenbarung ist zwar eine grundlegende, aber dennoch nur eine vorbereitende und vorbildliche, der Schatten des Wesens der zukünftigen Güter, die in ihm seiner Gemeinde gegeben werden sollen. Allein dieß konnte nur geschehen, wenn er selbst seinen Brüdern, als die Zeit erfüllet war, nachging in die Nacht der Sünde und des Verderbens und gleichermaßen wie sie des Fleisches und Blutes theilhaftig würde. Ihm, dem Gottmenschen, hatten sie sich durch das Fleischesleben entfremdet. Er mußte darum Fleisch werden, um als das Lamm Gottes von Anbeginn der Welt, die Sünde zu tragen und durch das Opfer seiner selbst, das er durch den ewigen Geist vollbringt, die Sünde zu sühnen, und eine ewige Erlösung zu stiften, um fortan durch die Sendung seines Geistes unser Gewissen zu reinigen von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott und sich die Brautgemeinde zu bereiten, die nicht habe irgend einen Flecken oder Mackel. Es war mithin keine Willkühr von Seiten Gottes, welche ihm das Werk unserer Erlösung übertragen hat, sondern sie hat ihren Grund in dem Verhältniß des Sohnes Gottes zur Welt, namentlich aber zu denen, die nach dem Wohlgefallen des göttlichen Willens in ihm erwählet und zur Kindschaft verordnet sind. Wie er selber während seines Wandels auf Erden der Tempel ist, in welchem die Herrlichkeit ihrem Grund und Wesen nach wohnt, so werden auch die, welche sein Wort annehmen, zum Tempel Gottes durch den Geist der Herrlichkeit, der sie heiliget und innerlich herrlich macht. Der Herr selbst hat die Gabe des heil. Geistes, die Verheißung des Vaters und in und mit ihm die Herrlichkeit wieder erworben. Diejenigen nun, welche in Kraft dieses Geistes heilig und unsträflich

vor ihm wandeln, werden diese Herrlichkeit schauen und mit ihm in dem neuen Jerusalem, der absoluten Vollendung des Paradieses des Anfangs, als seine Brüder und Miterben und als Priester und Könige vor Gott seinem Vater ewiglich wohnen.

Fassen wir nun diese Andeutungen zusammen, so werden wir auch annähernd das Wesen der Gemeinde in Christo verstehen. Durch die Geburt aus Gott 1 Joh. 3, 9.; 4, 7. 5, 1. 4. 18. werden sie theilhaft der göttlichen Natur oder der Herrlichkeit 2 Petr. 1, 3. 4. Sie wird in Christo verliehen, wie uns auch Gott das ewige Leben gegeben hat und solches Leben ist in seinem Sohne 1 Joh. 5, 11. Es erklärt sich nun vollkommen, wie der Ap. Röm. 8, 29. sagen konnte: „Denn welche er zuvorerkannt hat, hat er auch zuvorbestimmt, daß sie gleichgestaltet sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes, auf daß derselbige der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern“ [1]). Zwar geht der Endzweck des Vorherbestimmens zunächst auf die Verherrlichung des Sohnes Gottes. „Nicht sowohl um uns, als vielmehr um Chri-

---

[1]) Die Bemerkung Thomasius a. a. O. II. 191. „daß jede Theorie, welche die Bedeutung des Gottmenschen darin aufgehen läßt, die Realisirung der Idee der Menschheit zu sein, dessen eigenthümliche und specifische Würde gefährdet; denn sie stellt ihn wesentlich auf eine Stufe und in eine Reihe mit allen Individuen derselben Gattung,“ ist richtig vom Standpunkt der kirchlichen Trinitätslehre, unrichtig vom Standpunkt der hl. Schrift. Als Erstgebornen unter vielen Brüdern stellt sie ihn wesentlich auf eine Stufe und in eine Reihe mit ihnen, seinen Brüdern. Das leugnen zu wollen, würde geradezu mit dem Sinn und der Bedeutung dieser apostolischen Aussage, wie mit der Anschauung der ganzen hl. Schrift in Widerspruch treten. Was er aber in der Herrlichkeit ist und was er ewiglich bleibt, das muß im göttlichen Rathschluß seine Bestimmung von Ewigkeit gewesen sein. Darum ist aber seine specifische Würde keineswegs gefährdet. Er ist der Sohn Gottes schlechthin, der Offenbarer und Mittler zwischen Gott und der Gemeinde, der Erstgeborne aller Kreatur, der als solcher in allen Dingen den Vorgang hat und behält. Sein Vorzug ist, daß er von Natur ist, was wir aus Gnaden werden, daß er an sich ist, was wir durch ihn werden.

stum zu verherrlichen, hat Gott uns solche Herrlichkeit bestimmt“ [1]). Allein Christi Verherrlichung ist nicht möglich ohne die unsere. Wie könnte er der Erstgeborne unter vielen Brüdern sein, wenn sie nicht mit ihm seine Herrlichkeit theilten? Er will nichts vor ihnen voraus haben als das, was ihm als dem Erstgebornen (im biblischen Sinne dieses Wortes) gebührt. Seine Verherrlichung ist daher auch eine Verherrlichung seiner Brüder und umgekehrt gereicht ihm ihre Verherrlichung selbst zur Herrlichkeit. Die Gemeinde ist der Lohn seiner Leiden, welche er sich durch sein eigen Blut erworben hat. Aus dieser hohen Würde der Brüder Christi ergibt sich nun auch der Umfang der Aussage des Ap.: sie stellen das Bild des Sohnes in der eigenen Gestalt dar. Auch an dieser wird man erkennen, daß sie seine Brüder sind, was wiederum voraussetzt, daß auch das gleiche Wesen, welches in ihm in absoluter Fülle wohnt, die Grundlage und der Inhalt ihrer Persönlichkeit ist. Der gleiche Gedanke kehrt auch 2 Kor. 3, 18. wieder: weil Christus der Herr des Geistes der Herrlichkeit ist, darum kann er auch uns in sein Bild umgestalten und (Phil. 3, 21.) den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln, daß er gleichförmig werde seinem Leibe der Herrlichkeit; vgl. fr. 1 Joh. 3, 2.; 1 Kor. 15, 49. [2]).

Diese Gemeinde ist so überaus eng und innig mit dem Sohne Gottes verbunden, daß sie sehr häufig „der Leib Christi“ genannt wird Röm. 12, 5.; 1 Kor. 10, 17.; 12, 12—30.; Epheſ. 1, 22. 23.; 2, 15.; 4, 4—16.; Kol. 1, 18. 24.; 2, 19.; 3, 15.; besonders Epheſ. 5, 23—32. „Unter allen Namen, welche die Gemeinde in Christo führen kann, ist

[1]) So Philippi zu Röm. 8, 29.

[2]) J. P. Lange a. a. O. II. 227. „Sehen wir auf das Ziel der Schöpfung, so stellt sie sich dar als der Glanz seiner Offenbarung oder Erscheinung in seinem Sohne. Und das ist somit auch ihr Endzweck: die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Seligkeit seiner ewigen Gemeinde, oder die Seligkeit seiner ewigen Gemeinde in der Offenbarung Gottes: vielmehr jedoch Beides, wie es in Eins verschlungen ist: die Erscheinung Christi und seiner Gemeinde in der vollendeten Liebesoffenbarung des Vaters.“

keiner so unendlich tief und doch so durchsichtig klar, keiner so scharf umgrenzt und doch so unerschöpflich reich, so leibhaftig und geistlich, äußerlich und innerlich, augenfällig und geheimnißvoll zugleich als der, daß sie sei der Leib Christi. Es ist nur dieser Name und kein anderer, den die N. T'liche Gemeinde mit der A. T'lichen nicht gemein hat und in dem alle Erhabenheit über diese beschlossen ist, Zeit und Ewigkeit, Leiden und Herrlichkeit, Segen und Fluch liegen für Alle, über die der Name Christi genannt ist, in seinem Schooße, und selber ein Räthsel, welches das Jenseits erst lösen wird, finden alle Räthsel, welche das Diesseits uns aufgiebt, in ihm ihre Lösung" [1]). Ganz richtig sagt Delitzsch: „Wenn die Kirche der Leib Christi genannt wird, so ist dieß nicht in dem Sinne zu verstehen, in welchem der Mensch von sich aussagt, daß er einen Leib habe." Denn in diesem Sinne hat Christus nicht die Gemeinde zum Leibe, sondern er hat als Gottmensch von Uran seinen eigenen Leib. Dieser gottmenschliche Leib ist vollkommen in sich selber und bedarf als solcher keiner Ergänzung. Dennoch muß auch die Aussage, daß die Gemeinde der Leib Christi ist, völlig der Wahrheit entsprechend sein. Der Leib ist ein aus vielen und verschiedenen Gliedern, welche in einem absolut nothwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang stehen, bestehendes und von einem Lebensgeist durchwaltetes Ganze [2]), denn nur da ist Organismus, wo das Leben des ganzen Körpers in jedem Theile enthalten ist. Dieser Lebensgeist, welcher den Leib Christi durchwaltet und zur Einheit mit ihm, dem Haupte verbindet, ist allem Bisherigen zufolge kein anderer als der Geist Christi, aber in dem Sinne, wie er sich uns durch unsere Betrachtung näher bestimmt hat. Es ist der heil. Geist, der Geist der Herrlichkeit, aber vermittelt durch den Herrn des Geistes der Herrlichkeit, und darum wird

[1]) Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche. S. 13. 14.

[2]) Vgl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung. Bähr, Stud. und Krit. 1862. S. 32. A. Petersen, die Idee der christl. Kirche. II. S. 70.

Christus das Haupt des Leibes genannt. Delitzsch meint, diese Wahrheit sei darin, daß Christus das Haupt der Kirche (Gemeinde) heiße, nicht ausgesprochen, denn nach biblischer Vorstellung gehe nicht vom Haupte das Leben aus, sondern vom Herzen. Dieß ist schon darum nicht ganz richtig, weil zwar das animalische Leben seinen Heerd im Herzen hat, nicht aber der Geist, welcher vorzugsweise im Haupte thront. Mit Recht fragt daher Stier[1]): „Ist nicht wirklich am Embryo weniger Tage sogleich das Haupt vorherrschend gebildet und erkennbar, ehe der Leib sich organisirt und gliedert, noch ehe das Herz unterschieden werden kann, dann schon im dreijährigen Kinde das Gehirn fast so groß als im erwachsenen Menschen? Der ganze Lebensbaum des Nervensystems, der leuchtenden Fäden, welche viel eigentlicher als die Adern das Leben in uns leiten und tragen, das Leben des Lichts, wurzelt und entspringt (durch zwölf Nervenpaare) in dem Gehirn, in welches bei jedem Pulsschlag wenigstens der siebente Theil der gesammten Blutmasse hinaufsteigt, sich das höhere Leben zu holen.“ Dieß ist überhaupt der Typus aller Entwicklung. Das Vollkommenere geht immer dem Unvollkommenen voraus und enthält all' die Keime, die sich aus ihm entfalten. Das natürliche Haupt der Menschheit, der erstgeschaffene Mensch, trug der Potenz nach all' das in sich, was sich in der Geschichte verwirklicht hat. Der Herr wird darum das Haupt des Leibes genannt, weil er aus und durch ihn entsteht und in ihm Bestand hat, weil er ihn durch seinen Lebensgeist gründet, erhält, bewahrt, durchwaltet, regiert und vollbereitet. Er ist der innere wirksame Lebensgrund der Welt, und die ganze Gottheitsfülle leiblich in sich tragend bildet er sich geisteskräftig aus der Menschenwelt einen Leib an, den er von sich als dem Haupte aus auch in die einzelnen Glieder hinein belebend und entwickelnd in's Geistige ausbildet, ebenfalls bis zur leibhaften Umbildung in die geistige Klarheit seines Leibes[2]). Alles, was der

[1]) Zu Eph. 1, 22.

[2]) Vgl. Delitzsch, Vier Bücher u. s. w. S. 16.

Sohn ist und hat, seine selige Gemeinschaft mit Gott seinem Vater, seinen lebendigmachenden Geist, seinen Leib der Herrlichkeit, das ist und hat er nicht bloß für sich, sondern zur Mittheilung an seine Gemeinde, die sein Leib ist[1]).

Noch immer ist indessen die Frage nicht beantwortet, warum die Gemeinde der Leib Christi genannt wird? Wir dürfen uns, um diese Frage zu beantworten, nur vergegenwärtigen, daß die Herrlichkeit, in welcher der Sohn Gottes thront, seine Herrlichkeit nicht allein in dem Sinne ist, weil sie ihm sein Vater gegeben hat, sondern weil sie organisch mit ihm geeinigt ist. Sein Leib ist, wie der Leib seiner Brüder, aus den Stoffen derselben, die Geist und Leben sind, durch die Macht seines Geistes gestaltet. Die Herrlichkeit ist somit im weiteren Sinn sein Leib, er ist nicht ohne sie und sie nicht ohne ihn, sie culminirt in ihm und ist in ihrem ganzen Bestande von ihm, dem Herrn der Herrlichkeit, abhängig und durchwaltet. Das in ihr gesetzte Geistwesen des Menschen wird in der Wiedergeburt die Voraussetzung und der Inhalt seiner Persönlichkeit. Die Wiedergebornen werden somit Glieder am Leibe Christi, weil sie aus der Herrlichkeit geboren, mit seinem Fleische gespeist und mit seinem Blute getränkt, ja im eigentlichen Sinn dieses Wortes Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Gebein sind Ephes. 5, 30. Da nun aber die Gemeinde in Christo Zweck und Ziel des göttlichen Rathschlusses ist, so leuchtet ein, daß sie nicht denkbar ist ohne Christus und Christus nicht denkbar ohne die Gemeinde. Es ist durch alle Zeitläufe und Jahrtausende der Geschichte das Absehen des Herrn *ihm selber* die Gemeinde darzustellen herrlich, die nicht habe einen Flecken oder Runzel, oder deß etwas, sondern daß sie heilig sei und unsträflich. Darum nennt ihn auch der Ap.: *seines Leibes Heiland* Ephes. 5, 23.[2]).

[1]) Wir betrachten den Leib Christi vorzugsweise in seiner schließlichen Vollendung.

[2]) Wenn wir auch der Annahme, daß Christus und sein Leib die Gemeinde schon in der Idee oder im Rathschluß Gottes verbunden sind,

Wir haben durch diese Andeutungen die Basis zur Erklärung der tiefsinnigen Worte des Ap. Epheſ. 1, 22. 23. gewonnen: „Gott hat Christum gegeben der Gemeinde zum Haupt über Alles, welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle deß, der Alles in Allen (nicht in Allem) erfüllet.“ Als der Erstgeborne aller Kreatur ist er von Uran das Haupt des Alls der Dinge, allein diese Alles überragende Würde ist durch die von ihm gestiftete Erlösung neu begründet und erworben. Indem Gott selbst diesen über alles Fürstenthum Erhöhten der aus den erlösten Sündern verordneten Gemeinde als besonderes Haupt zu eigen schenkt, wird er zugleich auch zum Haupt des Alls der Dinge wieder eingesetzt. Christus hat nun, wie Beck sagt, als Heiland die volle Wirksamkeit für die Durchbildung des Heils in der Menschheit zur Disposition — die Schöpfungsökonomie mit ihrem ganzen Lebensorganismus ist als Besitz und Wirkungskreis für die Heilsökonomie gewonnen und eingesetzt: die Gemeinde ist sein Leib, nämlich die Fülle, d. h. das Erfülltsein[1]) von dem Alles erfüllenden oder die Fülle des durch Christus Alles in allen ihren Gliedern erfüllenden Gottes. Gott ist und bleibt das Ziel und die Grundursache des Alls der Dinge und ganz besonders der Gemeinde, welche darum eine Behausung Gottes im Geist Epheſ. 2, 20. genannt wird. Aber nicht unmittelbar erfüllt Gott diesen Leib, sondern dieß geschieht durch Christum, den Mittler zwischen Gott und den Menschen. Insofern aber die Kraft des Geistes, mit welchem die Gemeinde erfüllt wird, in Christo für uns bereitet und vermittelt ist, ist es im tiefsten Grunde Gott, welcher Christi Leib als der Alleswirkende und Erfüllende durchwirkt und erfüllt. In Christo wohnt die ganze Fülle der Gottheit, er

nicht ausweichen können, so sind wir dennoch von dem grundstürzenden Irrthum toto coelo entfernt, daß der Herr in dieser Gemeinde auferstanden sei, in ihr Mensch werde und gleichsam aufgehe. So innig seine Verbindung mit ihr ist, so ist und bleibt er dennoch eine für sich seiende Persönlichkeit. Sie ist immer nur der Leib, sie wird nie das Haupt. Vgl. Stier zu Eph. 1, 23. (S. 197.)

[1]) Vgl. Stier zu dſ. St., dem wir gegen Harleß u. A. beistimmen.

ist im originalsten und absolutesten Sinn der von Gott mit der Fülle der Gottheit Erfüllte, allein was er ist, ist er für seine Gemeinde, seinen Leib, welchen er mit seiner Fülle erfüllt. In der vollendeten Gemeinde stellt sich mithin die gleiche Gottheitfülle wie in Christo dar. Die Gemeinde, mit welcher er in eine so überaus innige und unauflösliche Verbindung tritt, muß etwas seiner würdiges und ebenbürtiges sein; sie ist es, weil die Fülle der Herrlichkeit des Gotteslebens ihres Hauptes aus ihr widerstrahlt. Aber auch nur die Gemeinde *als solche* stellt diese Fülle dar. Jedes Glied derselben participirt in individueller Begabung an ihr, von keinem aber kann gesagt werden, daß es die Gottheitfülle in gleich originalem und absolutem Maße besitze wie der Herr selbst, das Haupt derselben. Wie sich die Sonne in jedem Thautropfen ganz und dennoch wieder in eigenthümlicher Weise spiegelt, so ist und wohnt auch der Herr nach seiner Gottheitfülle in jedem einzelnen Gliede seiner Gemeinde ganz und dennoch wieder in eigenthümlich-individueller Form.

Eine ähnliche, auf die diesseitige Vollendung der Gemeinde[1]) sich beziehende, Aussage findet sich Ephes. 4, 13.: „Die Heiligen werden zugerichtet zum Werk des Amtes, zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maaße des vollen Alters Christi," d. h. bis wir denselben Glauben und dieselbe Erkenntniß, Beides in lebendiger Einheit, Alle in gleicher Einheit haben, welchen Glauben und welche Erkenntniß der Sohn einst selbst (im Fleisch) gehabt, d. h. bis wir selbst, die ganze Gemeinde, *Ein* Sohn Gottes werden, ein vollkommener Mann, nicht mehr Kinder oder Unmündige[2]). Der Leib Christi, die Gemeinde, wächst nach

[1]) Delitzsch, Vier Bücher u. s. w. S. 95. „Freilich ist die schließliche Vollendung eine jenseitige, aber es giebt vor dieser eine diesseitige, die noch zukünftig, wo die Gemeinde in den Stand des gereiften Mannes eingetreten an der Schwelle der letzten vollendenden Heilsthat angelangt sein wird." Hebr. 11, 40.

[2]) Stier zu d. St. (II. 115.)

jeder Ausdehnung nicht ewig fort, sondern bis zu einer bestimmten Größe, wie jeder Organismus. Dann ist die Gemeinde, der Leib Christi, am Ziele seiner Vollendung eine zur vollkommenen Lebensstufe heran- und durchgebildete Persönlichkeit. In dem Maß des vollkommenen Alters Christi ist sie, wenn Christus nach seines Vollalters Maß in ihr wohnt, wenn sie mithin nach Innen und Außen vollkommen in sein Bild verklärt worden ist. Das ist das überschwenglich große Ziel, welches Gott von Uran in dem Erstgeschaffenen aller Kreatur gesetzt hat, und weil die Gemeinde in dieser uranfänglichen Beziehung zu ihrem Herrn und Haupte und schließlich mit ihm in der innigsten Verbindung steht, weil er seine Fülle ihr ganz mitgetheilt und sie sich dieselbe ganz angeeignet hat, darum konnte auch der Ap. diesen Leib in seiner Einheit mit Christo *als Christus* 1 Kor. 12, 12. bezeichnen. Nicht nur die Fülle seines göttlichen Lebens theilt er mit ihr, sondern auch seine Wirksamkeit. Er thut nichts ohne sie, und sie nichts ohne ihn[1]). So unermeßlich hoch ist keine Kreatur, auch die Engel nicht, weder ihrer Anlage noch ihrem Ziele und ihrer Vollendung nach, gestellt. Zwar soll ebensowohl das, was auf Erden, wie das, was im Himmel ist, unter ein Haupt verfaßt werden (Ephes. 1, 10.),

[1]) Beleidigt diese Annahme, wie Stier zu Eph. 1, 23. (S. 207.) sagt, auf's tiefste die gläubige Anschauung des in sich selbst mächtigen und herrlichen Christus? Wir antworten: Die gläubige Anschauung kann doch immer nur aus der Schrift gewonnen werden. Gerade darum ist Glaube Glaube, weil er nichts aus sich nimmt, alles Eigene fahren und sich seinen Inhalt geben läßt. Nun ist, wie wir nachgewiesen haben, von Uran im Rathschluß Gottes der Sohn und die Gemeinde in die genaueste Beziehung gesetzt, und daß wir im Rechte mit dieser Annahme sind, beweist eben die überaus über all' unser Begreifen innige Verbindung beider in der Vollendung der Dinge. Entziehen wir nun dadurch Christo die ihm gebührende Macht und Herrlichkeit? Mit nichten! Denn er ist und bleibt der ewige Sohn Gottes, durch den der göttliche Rathschluß in freier Liebe vermittelt wird und der daher auch das Haupt über alles ist und bleibt. *Die Gemeinde steht in dem gleichen Liebes- und Gehorsamsverhältniß zu ihrem Haupte, wie der Sohn zum Vater.*

und gewiß ist unter dem, was im Himmel ist, vorzugsweise an die Engel zu denken, da um ihretwillen die Himmel geschaffen sind und in ihnen die Himmel culminiren, dennoch aber will der Ap. nicht sagen, daß sie damit in gleiche Linie mit den Gliedern des Leibes Christi gestellt werden. Niemals werden die Engel im engeren Sinn zum Leibe Christi gerechnet, niemals seine Brüder genannt und auch in dieser Beziehung dürfte von ihnen gesagt sein, daß sich der Herr der Engel nicht annimmt. Dennoch nehmen auch sie in ihrem Maße an den Früchten der Erlösung, an der Offenbarung der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes Theil. Denn der Herr ist auch ihr Haupt, nur anders als so, wie er das Haupt seines Leibes genannt wird, so wie er auch Herr und König der gesammten Schöpfung ist, aber dennoch zu derselben in einem andern Verhältniß steht, als zu denen, welche ihm sein Vater in besonderer Weise als seine Brüder gegeben hat. Aber welches ist denn die positive Bedeutung der Formel: „unter Ein Haupt verfassen?“ Zu dem, was wir früher (S. 446 ff.) bemerkt haben, fügen wir Folgendes hinzu: Das ist richtig, daß die Engel keiner Versöhnung bedürfen; sie sind Eins geblieben in der Anbetung Gottes und seines Sohnes, ihres Fürsten und Herrn von Anfang an. Soll sich nun diese Aussage nur [1]) auf ihre Vereinigung und Verbindung mit dem, was auf Erden ist, mit den Auserwählten, beziehen, auf die Herstellung vollkommener Gemeinschaft nach etwelcher bisher noch gewesener Trennung? Wird diese Vereinigung, welche doch eine Frucht der tiefsten Erniedrigung des Sohnes Gottes ist, den Engeln gar nichts gewähren? Das Allerheiligste, die Herrlichkeit, ist, wir erinnern nochmals daran, in Folge des Abfalls Satans aus freier Verzichtleistung des Herrn derselben, um den Rathschluß seines Vaters auszuführen, verschlossen. Die Engel selbst sind erst in Folge des Abfalls Satans in ihrer Treue und in ihrem Gehorsam bewährt worden und gewiß würde auch ihnen dafür als Gnadenlohn ein größeres Maß geschöpflicher

[1]) Wie Stier zu d. St. (I. 102.) meint.

Herrlichkeit, ja ein Abglanz der Herrlichkeit verliehen worden sein. Allein weil die Quelle verschlossen war, so konnten auch die Segnungen, welche für sie daselbst bereit lagen, nicht auf sie überfließen. Der Mensch ist und bleibt das Mittelglied zwischen der Herrlichkeit und der Schöpfung. Er muß daher seine Bestimmung erst erreicht haben, ehe eine gliedliche Verbindung des ganzen Weltalls, wie sie im göttlichen Rathschluß vorgesehen ist, eintreten kann. Im vollen Sinn dieses Wortes werden erst in der Fülle der Zeiten alle Dinge unter ein Haupt zusammengefaßt werden, wenn die mit Christo in Gott verborgene Herrlichkeit offenbar werden und in ihrem Lichte auch das, was im Himmel ist und vornehmlich die hl. Engel, die ihnen im Rathschluß Gottes zugedachte Stellung zum Centrum der Schöpfung, zur übergeschöpflichen Herrlichkeit einnehmen werden. Wir haben schon früher bei der Betrachtung der Stelle Ephes. 3, 10. und 1 Petr. 1, 12. darauf aufmerksam gemacht, daß die Engel in der Anschauung der mannigfaltigen Weisheit Gottes an der Gemeinde an Erkenntniß und — sicherlich auch in ihrer Liebe zu ihrem Gott und Schöpfer wachsen. Die Voraussetzung der Engel ist ihre reine geschöpfliche Natur. Die Himmel erzählen nicht bloß denen, die sie von der Erde aus anschauen, die Ehre Gottes, sondern auch ihren Bewohnern, den Engeln. Ihre geschöpfliche Herrlichkeit enthält einen Reichthum der Güte Gottes, an welcher auch sie sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit erkennen können. Eine weitere Offenbarung Gottes aus den Tiefen seines Rathschlusses erhalten sie nicht; es wird ihnen sein Wille kund gethan, wenn sie zum Dienst der Menschen ausgesandt werden. Jenen Rathschluß selbst erkennen sie nur in dem Maaße, als er sich in der Geschichte der Gemeinde entwickelt. Somit wird das Anschauen dieser Weisheit, welche ihre Erkenntniß fördert und ihrer Liebe einen neuen Impuls gibt, auch ihre Seligkeit erhöhen. Werden wir nun wohl zu viel sagen, wenn wir behaupten, daß ihnen aus dieser Anschauung auch die Gewißheit erwächst, wie viel größer und reicher das Maß ihrer

Seligkeit und Herrlichkeit einst sein werde, wenn die mannigfaltige Weisheit in der Führung der Gemeinde schließlich in ihrer ganzen Fülle und Vollendung offenbar werden wird? Haben schon die Wunderwege Gottes mit ihr einen reichen Gewinn für ihre Seligkeit gebracht, wie viel mehr wird dieß geschehen, wenn nun die ganze volle Weisheit an der Gemeinde in Christo in der Herrlichkeit vor ihren Augen steht. Und wenn ihnen schon aus dem Anschauen dieser Führungen ein so reicher Gewinn zufließt, wie vielmehr erst dann, wenn sie am Ziele ihrer Vollendung ist, wenn nun die Sonne der Herrlichkeit über die ganze Schöpfung aufgeht und wenn alle geschöpflichen Welten von ihren Strahlen durchleuchtet und zur höheren Klarheit geführt werden!

Blicken wir von dem gewonnenen Resultat nochmals auf Ephes. 1, 23. zurück, so werden wir berechtigt sein, mit Stier zu sagen: „Die Schrift und sonderlich mit buchstäblichster Klarheit und Tiefe in unf. St. zeigt uns die Gemeinde, und nur die Gemeinde als Christi Leib, als die Centralsphäre der vollendeten Welt, wo allein Gott Alles in Allen ist, gerade so wie in Christo, nur freilich durch diesen vermittelt." Jedoch die Aussage „Alles in Allen" haben wir mit besonderer Rücksicht auf 1 Kor. 15, 27. 28. noch etwas näher zu betrachten. „Denn er hat ihm alles unter seine Füße gethan. Wenn er aber sagt, daß alles unterthan sei, ist's offenbar, daß ausgenommen ist, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber alles ihm unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan werden dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allen." Der Ap. sieht in die fernste Zukunft hinaus, in die Zeit der schlechthinigen und vollkommensten Erfüllung des ganzen göttlichen Rathschlusses[1]). Wir heben in unserer Erörterung nur zwei Punkte besonders hervor. Der Ap. sagt, daß der Sohn Gotte selbst dann unterthan werde. Den gleichen Gedanken hat er in den Worten V. 24.: „Darnach das Ende, wenn er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird," ausgesprochen. Wenn der

[1]) Vgl. Bengel und Meyer zu d. St.

Sohn dem Vater das Reich oder das Regiment, die Regierungsgewalt, übergeben wird, dann wird der Sohn selbst Gotte unterthan sein. Da diese Aussage mit der Kirchenlehre nicht zusammenstimmt, so hat man sie auf verschiedene Weise erklärt, um sie mit ihr in Einklang zu bringen. Die gewöhnlichste Annahme ist die, welche auch Philippi[1]) vertritt, dessen Worte wir schon früher (S. 375.) angeführt haben. Diese Erklärung scheitert einfach daran, daß nicht vom Menschensohne in der gangbaren Bedeutung dieses Wortes, sondern vom Sohne schlechthin die Rede. Christus übt die Regierungsgewalt gleichmäßig als der Menschen- und Gottes-Sohn aus. Es steht ferner kein Wort weder in der hl. Schrift, noch im Texte, daß nach dieser Uebergabe die ursprüngliche gleichmäßige Beziehung der heil. Dreieinigkeit zur verherrlichten Menschheit wieder eintreten werde, vielmehr ist dieser Gedanke dem Texte octroyirt, ja steht im Widerspruch mit demselben. Wenn der Sohn dem Vater unterthan sein wird, so kann er nicht zugleich mit ihm herrschen, wie man nothwendig annehmen muß, wenn die Behauptung Philippi's richtig ist, daß er in das Consortium der Trinität aufgenommen sei. Auch sollte es in diesem Fall nicht heißen, daß Gott, und nur Gott allein, sondern daß der Vater, der Sohn und der hl. Geist Alles in Allen sei. Allein diese Aussage ist nach dem Schriftsystem schlechthin unmöglich 1 Kor. 8, 6., vgl. Röm. 11, 36.; Joh. 14, 6. Endlich würde nach dieser Ansicht der Sohn Gottes aufhören, das Haupt der Gemeinde, seines Leibes zu sein. Er kann nicht in dem Sinne, wie Philippi es meint, in das Consortium der Trinität (welches er überhaupt gar nie verlassen hat, denn der Sohn bleibt der Sohn auch während seines Wandels auf Erden und hat dieses Prärogativ niemals aufgegeben und ebensowenig sein inneres Verhältniß zum Vater wie zum hl. Geiste) aufgenommen werden und dennoch zugleich in seiner überaus innigen Verbindung mit seinem Leibe bleiben. Dieser Leib würde in diesem Falle ohne Haupt sein, wenn man nicht behaupten

[1]) a. a. O. IV. 1. S. 177.

will, daß die heil. Dreieinigkeit selber dieses Haupt werde. Aber dann müßte man annehmen, daß der, wenn auch zur Herrlichkeit verklärte Leib ohne sichtbares Haupt wäre, da Gott und die ontologische Trinität im Sinne der Kirchenlehre in einem unzugänglichen Lichte wohnt. Es würde mithin eine unübersteigliche Kluft zwischen Gott dem Sohne und dem hl. Geist und zwischen der Schöpfung aufgerichtet. Der Sohn würde aufhören, der Erstgeborne aller Kreatur zu sein, in dem alle Dinge Bestand haben, und das Ebenbild des Wesens Gottes, das alle Dinge mit dem Worte seiner Kraft trägt. Denn nur von ihm, dem Ebenbilde und Erstgebornen, wird dieses machtvolle Verhältniß zur Welt ausgesagt. Er müßte endlich seine Stellung als der Mittler und Offenbarer Gottes, als der Erstgeborne unter vielen Brüdern aufgeben, während nach der hl. Schrift der Sohn ewiglich mit seiner Gemeinde als ihr Haupt verbunden bleibt [1]).

Wir haben keinen Grund und keine Berechtigung, von dem Wortlaut unserer St. abzugehen. Christus wird wirklich die Regierungsgewalt dem Vater übergeben und ihm unterthan werden. Es fragt sich indessen, welchen Umfang diese Regierungsgewalt hat und inwiefern von einem Unterthanwerden des Sohnes unter den Vater die Rede sein kann, da er ja überall und stets nur den Willen seines Vaters thut, also in permanenter Unterordnung unter ihm zu stehen scheint? Die Ansicht [2]), nach welcher in der lebendigmachenden

[1]) Geß a. a. O. S. 277. „Daß der verklärte Christus es ist, welcher das All mit Leben erfüllet (Eph. 4, 10.; 1, 23.) und in welchem Gott das Himmlische und das Irdische zur Einheit zusammenfaßt (Kap. 1, 10.), weil eben er der Eine Lebensspender und das Eine Haupt für alle Weltsphären ist — diese Ordnung Gottes ist nicht eine willkührliche, auch nicht eine bloß zweckmäßige, denn das sind keine Begriffe für Gottes Haushaltung, vielmehr ist es die nothwendige Ordnung, weil der Sohn es ist, in welchem, d. i. durch welchen und zu welchem das All geschaffen ist, und in welchem es seinen Bestand hat. Eben deßhalb ist es nicht vorübergehend. Damit ist aber schon gesagt, daß Christus auch nie aufhören wird, Haupt der Gemeinde zu sein. Die Lebenswurzel auch dieses Verhältnisses liegt schon darin, daß es der Sohn ist, in welchem und zu welchem auch die Menschen geschaffen sind und welcher von Uran ihr Licht und Leben war."

[2]) E. Wörner, Der Erstling der Entschlafenen. 1864. S. 20. Geß a. a. O. S. 279.

Wirksamkeit des Erstlings der Entschlafenen auch sein Königthum liegen soll, ist zu beschränkt, sie ist nur ein Theil seiner Regierungsgewalt, denn zu ihr gehört noch nach den Worten des Ap. die Aufhebung aller Herrschaft, aller Obrigkeit und Gewalt (V. 24.), auch wird er herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße legt (V. 25.). Besser, wenn auch immer noch zu abstrakt, wird gesagt [1]), die Regierung des Sohnes beziehe sich auf die Leitung und Entwicklung des Universums, die in dem Erlösungswerk Christi begründet (?) sei. Alles, was in der Erlösung liege, habe er zur Verwirklichung zu bringen und das Reich Gottes siegreich durchzuführen. Wie nun diese Thätigkeit einem bestimmten Ziele entgegengehe, so werde sie nothwendig auch ihr Ende gewinnen, wenn dieses Ziel erreicht sei, — dann werde sich alles auflösen in's Reich Gottes. Unsere St. setzt die Regierungsgewalt Christi in eine bestimmte Beziehung zu seinen Feinden und namentlich zu Satan, der des Todes Gewalt hat. Das Absehen Christi ist von Anfang durch alle Weltzeiten hindurch auf die Ueberwindung Satans gerichtet, aber sie konnte schließlich nur durch seinen Tod vermittelt werden. Wir werden daher auf den Anfang, ja über den Anfang der Welt hinausgeführt. Gott hat seinem Sohne von Uran alle Macht und alle Gewalt (V. 27.) zu dem Zwecke gegeben, seinen Rathschluß auszuführen, und dieser Rathschluß umfaßt ebensowohl die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, wie die Ueberwindung der Feinde und endlich die Gründung und Bereitung seiner Gemeinde. Sie ist ganz besonders das Ziel und der Zweck des göttlichen Rathschlusses. Nach V. 27. ist das All der Dinge dem Sohne bereits untergeordnet, damit er es sich nach V. 28. unterthan mache. Durch sein Verhältniß zu Satan gewann er eine gewisse Selbstständigkeit; er war es, der von demselben angefeindet wurde, den er zu bekämpfen und zu besiegen hatte. Durch die von ihm gestiftete Erlösung wurde diese Selbstständigkeit

[1]) Neander, Auslegung der beiden Briefe an die Korinther. 1859. zu d. St. (S. 249.) und Meyer a. a. O. zu d. St.

befestigt. In den Versuchungen der Lust und des Leidens bis zum bittern Tode hatte er ihn überwunden und sich das Recht des Gerichts über ihn erworben, die unter dem Sündenfluch und der Todesmacht liegende Sünderwelt durch sein Blut gewonnen und dadurch das Anrecht an die Herrlichkeit als der Herr derselben und an die damit verbundene Macht durch seine tiefe Selbstverleugnung als ein ihm gebührendes Regal fest begründet. Seine Stellung war dadurch im Schöpfungsorganismus auch Gotte gegenüber eine sehr selbstständige geworden. Der Sohn hätte diese Selbstständigkeit festhalten, ja sich zum autonomen Herrscher der Welt aufwerfen können, allein ein solcher Gedanke liegt ihm schlechthin ferne. Seinen Ruhm, seine Ehre, seinen Lohn und seine Seligkeit findet er nur in der Erfüllung des Willens seines Vaters, und so mußte er auch die Selbstständigkeit seiner Stellung seinem Vater zu Füßen legen, nachdem er dessen Rathschluß bis zum Ziele ausgeführt hatte. Seine Regierungsgewalt in diesem Sinne hat nun ein Ende. Satan ist überwunden, seiner Herrschaft beraubt, seine Verführungsmacht vernichtet, seine Mordgewalt ihm genommen und er selbst mit seinen Engeln gebunden im feurigen Pfuhl. Die heil. Engel, welche bisher den Willen des Sohnes zum Dienst an seinen Brüdern, die ererben sollen das Heil, ausrichteten, werden desselben enthoben, da die Gemeinde in Christo in ihren Vollendungszustand eingegangen ist. Alle Potenzen der Herrlichkeit sind nun verwirklicht und jene Worte Joh. 18, 9.: „Ich habe deren keinen verloren, die du mir gegeben hast," in einem umfassenderen Sinne erfüllt. Seine selbstständige Wirksamkeit kann erst dann ihr Ende erreichen, nachdem die, welche vor Grundlegung der Welt zuvorerkannt und in ihm erwählt worden waren, zum vollen Genuß und Besitz der Kindschaft gelangt sind und sein Leib schlechthin vollendet, d. h. in demselben die Fülle seiner Gottheit zur vollendeten Darstellung gekommen ist. Das sind die Vielen, die ihm sein Vater zur Beute gegeben hat, und die Starken, die er sich zum Raub nehmen wird; an ihnen wird er seine Lust

sehen und die Fülle haben Jes. 53, 11. 12. Das Ende trifft ein, das Ziel des Weltlaufs wird erreicht, wenn Christus die letzte seiner göttlichen Lebensgaben in die Schöpfung hineingibt, wenn er als den letzten aller Feinde den Tod aufhebt, die Auferstehung aller Todten und die hiemit wesentlich verbundene Erneurung der gesammten irdischen Natur vollbringt. Und eben dadurch, daß er dieses Schöpfungsgebiet mit seinem Leben gänzlich durchdringt, übergibt er es auch seinem Gott und Vater; denn er führt es hiemit nicht bloß überhaupt in die Gottesgemeinschaft, sondern er macht es namentlich durch völlige Einführung in Gott unabhängig von der mittlerischen Thätigkeit, wie er selber sie bis dahin geübt hat; die vollendete Menschheit hat durch ihn nichts Neues mehr zu empfangen [1]). Und weil nun das ganze Schöpfungsgebiet in den vollen ewigen Genuß des Heiles eingetreten, das Gott in Christo bereitet und geschenkt hat, darum sagt der Ap., „damit Gott — nicht erst werde, sondern damit er sei, was er durch Christum geworden ist: Alles in Allen."

Wie alles seinem tiefsten Ursprung nach aus Gott ist, so ist auch alles zu Gott hin und hat nur in ihm sein Ziel. Die ganze Schöpfung ist von Gott schöpferisch im Erstgebornen in verschiedenen Stufen und Ordnungen gesetzt, damit er sie durch seine Vermittlung zur Vollendung führe, indem er seinen Lebensgeist und seine Gottesfülle denen mittheilt, die dem Zuge des Vaters zum Sohne folgen, und diejenigen ausscheidet, die sich ihm verschließen. Wer den Sohn hat, der hat in ihm den Vater; wer der Gemeinschaft mit Christo theilhaft wird, der tritt in die Gemeinschaft mit Gott; die in Christo Vollendeten sind in Gott vollendet und haben das Ziel erreicht, das Gott selber ist. Die göttliche Natur ist nicht bloß der Lebensgrund, sondern das Princip, das die Glieder der Gemeinde in Christo durchwaltet und sie nach innen und außen verklärt. So ist Gott alles in ihnen, alles in denen, welche dieser Gemeinde einverleibt sind; aber

[1]) E. Wörner a. a. O. S. 41.

außer ihnen gibt es noch solche, die keinen Theil haben an der ersten Auferstehung, die wohl auch noch auferstehen und durch das Gericht zum Leben hindurchgehen, ohne aber zu der Brautgemeinde zu gehören. Zu denen, von welchen der Lebendige selbst spricht Offenb. 3, 12.: „Wer überwindet, den will ich machen zur Säule in dem Tempel meines Gottes, und soll nicht mehr hinauskommen. Und will auf ihn schreiben den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, die vom Himmel herniederkommt von meinem Gott, und meinen Namen den neuen," werden sie nicht gerechnet; sie werden vielleicht Bewohner der neuen Erde, aber nicht des neuen Jerusalems sein. Endlich ist die ganze Schöpfung im göttlichen Rathschluß ein Organismus und soll es auch durch den Erstgebornen in der Wirklichkeit werden, aber es wird dieß nur geschehen, wenn die Zahl der Glieder der Gemeinde in Christo erfüllt ist. Sie mit ihrem Haupte sind die Medien, durch welche der Reichthum der Güte Gottes auch den übrigen Schöpfungskreisen nach Maßgabe der verschiedenen Grade, Stufen und Ordnungen, welche sie im Weltganzen einnehmen, zu Theil wird [1]). Die Worte: auf daß Gott sei Alles in Allen, beziehen sich zunächst auf die Auserwählten, aber die Bedeutung dieser Aussage würde nicht erschöpft sein, wenn man sie bloß auf sie beschränken wollte. Wenn Gott Alles in Allen ist, dann spiegelt der ganze Weltorganismus Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ab, dann strahlt aus allen persönlichen Wesen, die den erneuerten Himmel bewohnen, ein Abglanz des Ebenbildes Gottes wider, und ihr Mitkreisen und Mitseufzen ist dann auch im Anschauen der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes zur seligen Freiheit verklärt [2]).

[1]) E. Wörner a. a. O. S. 38. „Die schließliche Unterordnung des Sohnes ist dadurch bedingt, daß der Zweck erreicht worden, um deß willen der Vater ihn zum Herrn über alles gesetzt hat, nämlich die Aufnahme des Schöpfungsganzen in Christum als in sein Haupt zur vollen kindschaftlichen Herrlichkeit."

[2]) Man hat gefragt, ob dieses „in Allen" nicht im weitesten Sinn zu nehmen und auch auf die gottfeindlichen Herrschaften, Obrigkeiten

Wenn der Sohn auch das Reich dem Vater übergeben haben wird, so ist damit seine königliche Wirksamkeit nicht aufgehoben. Seine selbstständige Stellung gegenüber dem

und Gewalten, die jedenfalls V. 24. mitgemeint sind, zu beziehen sei. Wenn dieß geschieht, so läßt sich das „Allessein Gottes" in ihnen entweder nur unter der Voraussetzung einer Wiederbringung aller Dinge, also der Bekehrung der gottfeindlichen Wesen erklären, was im Widerspruch mit der hl. Schrift (vgl. Philippi a. a. O. III. 372 ff.) stünde, abgesehen davon, daß eine Bekehrung Satans unmöglich scheint, oder man nimmt diese Aussage in verschiedenem Sinn, in Bezug auf die Auserwählten in ihrer vollen Bedeutung, denn Gott ist in ihnen durch die Mittheilung seiner Herrlichkeit in Christo schlechthin verklärt, in dem gottfeindlichen Wesen dagegen nur so, daß sich die objective Herrschaft Gottes auch über sie erstreckt und sie in der Anerkenntniß seiner Macht und Größe und Richterherrlichkeit auch vor ihm ihre Knie beugen. Allein dessen zu geschweigen, daß das „Allessein Gottes" in ihnen gar nicht zu seinem Rechte käme, so würde mit dieser Anerkennung Gottes gar nichts Neues und Besonderes, wie man doch mit Recht erwartet, ausgesagt, denn die Teufel haben den Glauben, daß ein Gott ist, nie verloren und zittern vor ihm Jac. 2, 19. im Bewußtsein seiner Macht über sie. Ebenso wenig können wir endlich denen beistimmen, welche, um das „Alles in Allen" in seinem umfassendsten Sinne nehmen zu können, an eine Vernichtung der Verdammten, so Rothe, Theol. Ethik. II. 332. 192. 197. 216. 243. Plitt a. a. O. II. 413. denken, oder wie Beck, Bibl. Seelenlehre. S. 19. 40. an ein Aufgehen der Persönlichkeit im Sterben, in welchem ein unselbstständiges, impotentes Trieb- und Empfindungsleben fortdauert, aber materialisirt als bloß animalische Existenz. Gegen jene Behauptung spricht, daß kein Geschöpf den Grund seiner Existenz in seiner Gewalt hat und mithin auch nicht „sich allmählig in sich selbst aufzehren und seiner endlichen völligen Wiedervernichtung entgegengehen kann." Auch die Gründe, mit welchen Plitt sie vertheidigt, sind nichts weniger als beweisend, denn die κόλασις αἰώνιος ist wohl ein absolutes, aber kein lebenvernichtendes Zorngericht und würde sich ja in demselben Augenblick aufheben, in welchem es die Existenz vernichtete, was im Widerspruch mit Offenb. 20, 10., vgl. fr. Matth. 3, 12.; Luk. 3, 17.; Mark. 9, 43—48.; Jes. 66, 24. u. s. w. stünde. Auch der Inhalt der Aussage Matth. 26, 24. (Joh. 17, 12.) wird lange nicht erschöpft, wenn man sie dahin abschwächt: „es wäre ihm besser, nicht erst geboren zu sein, als den Zweck seines Daseins so furchtbar und gänzlich zu verfehlen." — Die gleiche Bemerkung gilt auch gegen Becks Ansicht, und dann fragt es sich: wie kann doch die Strafe als solche erkannt werden, wenn das persönliche Bewußtsein aufhört und nur ein dumpfes Empfindungsleben noch vorhanden ist? Der Zweck der Strafe wäre damit selbst aufgehoben und die Fortsetzung derselben somit nutzlos, ja grausam. Endlich kann sich dieses „Alles in Allem Sein" Gottes nicht so auf die Verdammten beziehen, daß sie nichts mehr haben als ihn — aber sie haben ihn nicht für sich, sondern wider sich. Er wird ihr Alles sein — als ein verzehrend Feuer mit Pein und Qual, mit ewigem Sterben und Verderben; seine lautere Zornesnähe wird sie durchglühen Offb. 14, 10 ff. So Passavant, Auslegung des Briefes an die Eph. zu Kap. 1, 23. J. Weber a. a. O. S. 365. Das „Alles in Allem Sein" Gottes ist etwas schlechthin positives und nichts nega-

Vater in Beziehung auf die Verwirklichung und Vollendung des göttlichen Rathschlusses hört auf, keineswegs aber sein Verhältniß zu seiner Gemeinde und zum Weltorganismus überhaupt. Gegenüber demselben bleibt er der Erstgeborne aller Kreatur und gegenüber seiner Gemeinde der Erstgeborne unter vielen Brüdern, ihr Herr und Haupt, das in Allem den Vorgang hat. Es ist in seinem Wesen, in seiner Gottheitfülle begründet, daß das All in ihm Bestand hat, daß er alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Macht, und das wird gerade dann in vollster Klarheit offenbar sein, wenn Gott sein wird Alles in Allem. Er bleibt nach 1 Kor. 8, 6. der Herr, durch welchen das All ist, der König des Universums. Dieses Königthum, welches nach Luk. 1, 33. kein Ende hat, kann nicht von ihm genommen werden, und davon ist auch an unserer St. nicht die Rede. Zwar ist er nicht mehr in dem Sinn der Mittler zwischen Gott und der Gemeinde, wie bis zur Vollendung derselben. Das Ziel seines Mittleramtes als ihr Erlöser und Heiland von Sünde und Tod, sein Amt als Hoherpriester und Fürsprecher im Allerheiligsten vor dem Angesicht Gottes ist vollendet, seine Gemeinde ist mit ihm in der Herrlichkeit bei dem Vater, allein er hat sie sich durch

---

tives. Es kann daher auch nur in der Beschränkung genommen werden, wie wir es erklärt haben — und dahin führt auch der Zusammenhang. Es ist hier nur von solchen die Rede, die Christo angehören V. 23. Wie Röm. 5, 18. 19. (Philippi zu d. St.) nur auf die Erlösten als einer Gesammtheit blickt und Eph. 1, 22. 23. nur von solchen spricht, die auf Grund ihrer Erwählung und in Kraft der Gnade heilig und unsträflich vor ihm wandeln und auf die Unerlösten gar keine Rücksicht nimmt, so hat der Ap. auch an uns. St. zunächst nur die im Auge, die in Christo lebendig gemacht sind (vgl. Meyer zu d. St.), im weiteren Sinn aber auch die Engel, deren Verklärung durch die Verklärung jener bedingt ist. Das „in Allen" schließt (vgl. Eph. 1, 20. 21. und 1 Kor. 15, 24.) die Engel ein. Die Verdammten dagegen sind aus dem Organismus der wiederhergestellten und nun in ewiger Herrlichkeit leuchtenden Schöpfung ausgeschieden und verbannt von dem Angesicht Gottes in den feurigen Pfuhl. Die Hölle wird der Abgrund — die Tiefe Offb. 20, 1. 3. genannt. Wie einst in Folge des Falls der Engel das ganze Erdsystem in die Tiefe (1 Mos. 1, 2.) gebettet worden ist, ohne daß aber die Verbindung mit den Engelwelten ganz aufgehoben wurde, so wird am Ende der Zeit den Teufel, seine Engel und alle, die ihm gedient haben, die Tiefe des Abgrunds aufnehmen, welcher nur insofern noch mit der Welt der Seligkeit und Herrlichkeit in einem völlig äußerlichen Zusammenhang steht, als in diesem Abgrund das Zornfeuer des Allmächtigen leuchtet.

sein Blut erworben, ein Verhältniß, in welchem sie zu ihm und er zu ihr steht, das nicht rückgängig gemacht und aufgehoben werden kann. Ja er bleibt nach Ps. 110, 4.; Hebr. 7. Priester in Ewigkeit und wird mithin auch priesterliche Functionen ausüben. Mit der Reichsübergabe endet also nicht das priesterliche Königthum Jesu Christi überhaupt, sondern nur eine bestimmte zeitliche Form desselben, welche dereinst in die ewige und vollkommene übergeht; so wenig vorher der Sohn ohne den Vater regiert, so wenig nachher der Vater ohne den Sohn [1]).

Mit dem Sohne steht die Gemeinde der Auserwählten nicht nur in der innigsten persönlichen Verbindung, sondern er theilt auch mit ihr wie seine Herrlichkeit, so seine Würde und Herrschaft. Die Gemeinde ist ihm zwar untergeordnet, wie der Leib dem Haupte, wie das Weib dem Manne, aber diese Unterordnung ist eine ähnliche wie die des Sohnes unter den Vater. Sie ruht in dem freien Gehorsam einer heiligen seligen Liebe, in welcher sich die Gemeinde ganz dem Sohne hingibt und in der Erfüllung seines Willens ihre Wonne und ihre Ehre findet. Und wie die Gemeinde das Haupt liebt, so liebt hinwiederum das Haupt die Gemeinde. Jene Worte Joh. 15, 9.: „Gleichwie mich mein Vater liebet, also liebe ich auch euch," werden dort in ihrer ganzen Fülle und Ueberschwenglichkeit offenbar werden. Denn wie der Vater alles dem Sohne gibt, das Leben, wie er es selbst besitzt, die ganze Fülle der Gottheit, den Ausglanz seiner Herrlichkeit und mit dem Sitzen auf dem Thron der Majestät in der Höhe auch alle Prärogative, welche damit verbunden sind, so auch theilt der Sohn in der Ueberschwenglichkeit seiner Liebe alles mit seiner Gemeinde. Wie er lebt, so soll auch sie leben und sein Leben zu einem Brunnquell in ihr werden Joh. 14, 19.; 4, 14.; seine Gottheitfülle erfüllt sie, seine Herrlichkeit ruht auf ihr und strahlt aus ihr wider. Und wie er sitzet mit seinem Vater auf seinem Stuhl und ihm das Reich beschieden worden ist, so gibt er auch den Gliedern derselben mit ihm zu sitzen auf seinem Stuhl und bescheidet ihnen das Reich. „Das Reich, die Gewalt und

[1]) Vgl. E. Wörner a. a. O. S. 45. und Geß a. a. O. S. 280.

Hoheit der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird dem heiligen Volk des Höchsten gegeben werden; deß Reich ein ewiges Reich ist, und alle Gewalt wird ihm dienen und gehorchen" Dan. 7, 27. Denn er hat sie geschmückt mit der Krone der Gerechtigkeit und Herrlichkeit und zu Königen und Priestern gemacht seinem Gott und Vater Offb. 1, 6. Auch darin spiegelt sie seine Würde und Herrlichkeit ab, daß ihr priesterliches Königthum ewiglich fortdauert. Und — ob nicht diese hehre Verbindung reich an Früchten sein wird, ob nicht auch aus ihr Kinder werden geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe Ps. 116, 3.? Wer möchte es behaupten — wer verneinen? Nur das Eine wissen wir: Die unausforschliche Tiefe und der überschwengliche Reichthum der göttlichen Liebe ist in der Vollendung ihres Rathschlusses — nicht erschöpft. Die Wunder derselben werden erst dort in ihrer ganzen Gottesherrlichkeit kund, und der unausdenkbar tiefe Inhalt der Worte des Ap. Eph. 5, 32.: „Dieses Geheimniß ist groß. Ich sage es aber auf Christum und die Gemeinde," wird erst in den Ewigkeiten der Ewigkeiten offenbar sein.

Wo ich bin, spricht der Herr, da soll mein Diener auch sein und meine Herrlichkeit schauen. In dieser Herrlichkeit gelangt der Rathschluß der göttlichen Liebe in Bezug auf die Brautgemeinde und ihr Haupt zu seiner schließlichen Erfüllung und Vollendung. Dem innern Wesen derselben wird das Aeußere, nicht bloß die Form ihrer Leiblichkeit — die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich Matth. 13, 43.; Dan. 12, 3.; 1 Kor. 15, 40. — sondern auch ihre Umgebung entsprechen. Wie einst der erstgeschaffene Mensch im Paradies, in dieser hehren Stätte der Offenbarung Gottes und seiner Gnadengegenwart in seinem Sohne, wohnte, so hat Gott auch vor Grundlegung der Welt eine Stadt bereitet, in welcher das Paradies des Anfangs, geschmückt mit dem überschwenglichen Reichthum seiner Güter und Gaben und strahlend im ewigen Lichte der Herrlichkeit, das vom Sohne ausgehet, seine Vollendung feiert. Und wie einst die Kräfte des Paradieses des dritten Himmels mit Eden sich verbanden und Jehova selbst das Paradies

des Anfangs gepflanzt hat, so wird, wenn die Zeit erfüllet ist, die der Vater seiner Macht vorbehalten, die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren auf die neue Erde, zubereitet als eine geschmückte Braut ihrem Manne Offb. 21. und die Herrlichkeit Gottes sich mit ihr unauflöslich und ewig verbinden. Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Sie selbst werden die Stadt Gottes sein, dessen Grund- und Eckstein Christus, das Lamm Gottes, ist. Aber ihre inwendige Schönheit wird sich in einer ihr adäquaten Herrlichkeit darstellen. Schon Abraham und alle diejenigen, welche sich hienieden als Gäste und Pilgrimme betrachteten, warteten auf diese Stadt, die festen Grund hat, welcher Baumeister und Schöpfer Gott ist Hebr. 11, 10. 16., und ihre Hoffnung ist nicht zu Schanden geworden. Der Seher schaut im Geiste diese Stadt und ringt darnach, mit Menschengriffel die Herrlichkeit derselben, in welcher die Braut, das Weib des Lammes mit dem Sohne ewiglich vereinigt ist, zu schildern, aber unsere arme Menschensprache reicht dazu nicht hin. Dort ist es, wo in Erfüllung geht: „Was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehöret und was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben.“ In diesem neuen Jerusalem wird der Stuhl des Lammes stehen. Sie ist das Kleinod, der Höhepunkt der ganzen Schöpfung, die Centralsonne, deren Licht und Glanz und Herrlichkeit durch alle Gebiete derselben strahlt und sie durchleuchtet. Von dem Mittelpunkt derselben, vom Throne, geht ein Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Krystall, aus, Segensströme des Lebens und des vollen Genüge, die sich fort und fort über sie ergießen. — Und seine Knechte werden sehen sein Angesicht, und sein Name ist an ihren Stirnen. Und wird keine Nacht da sein, und sie bedürfen nicht einer Leuchte, oder des Lichts der Sonne, denn Gott der Herr wird über ihnen leuchten, und sie werden regieren in die Ewigkeiten der Ewigkeiten.

Inhalt.

		Seite
Einleitung		1
§. 1.	Die Unsichtbarkeit Gottes	7
§. 2.	Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborne vor aller Kreatur. Kol. 1, 15. 16.	48
§. 3.	Der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens. Hebr. 1, 2. 3.	96
§. 4.	Der Logos. Joh. 1, 1.	122
§. 5.	Christus in der Gestalt Gottes. Phil. 2, 6.	144
§. 6.	Der Gott Israels und die Cherubim	184
§. 7.	Der Sohn Gottes und des Menschen Sohn	208
§. 8.	Der Gottmensch	230
§. 9.	Die Herrlichkeit Gottes und Christi	258
§. 10.	Der heilige Geist und die sieben Geister	288
§. 11.	Zur Lehre von der Dreieinigkeit	340
§. 12.	Zur Lehre von den guten Engeln	406
§. 13.	Zur Lehre vom Satan und seinen Engeln	450
§. 14.	Zur Lehre von der Erhöhung Christi	488
§. 15.	Die Gemeinde in Christo	517

Berichtigungen.

Solche Versehen wie z. B. S. 12 Zeile 4 von oben Hoffmann statt „Hofmann"; S. 17 Zeile 17 von unten Schmied statt „Schmid"; S. 25 Z. 10 v. ob. πρόσωπων statt „πρόσωπον"; S. 25 Z. 26 v. ob. verborgene statt „Verborgene"; S. 179 Z. 19 v. ob. Lieberathschluß statt „Liebesrathschluß"; S. 196 Z. 3 v. u. הברובים statt „הכרובים" oder das Fehlen hie und da der Anführungszeichen und die unrichtige Trennung der Worte am Ende der Zeilen u. s. w. wollen entschuldigt werden. Dagegen sind folgende zu verbessern:

Seite	19	Zeile	8	von unten	lies: „in der" statt und der.
„	32	„	5	„ oben	ist der Punkt nach Bild zu streichen.
„	49	„	1	„ „	lies: „letzteres" statt teres.
„	159	„	10	„ unten	„ „für die Armen in Jerusalem".
„	177	„	14	„ „	„ „hat" statt that.
„	201	„	3	„ oben	„ „desselben" statt derselben.
„	212	„	13	„ „	„ „Erkenntniß" statt Offenbarung.
„	227	„	4	„ „	fehlt nach Menschen der Punkt.
„	249	„	6	„ „	lies: „Einziehen" statt Entziehen.
„	258	„	10	„ unten	„ „ehe denn" statt denn ehe.
„	300	„	5	„ oben	„ „jener" statt jene.
„	362	„	5	„ unten	„ „vermittelt" statt bedingt.
„	413	„	1	„ „	„ „ברא" statt ברת.

DATE DUE

United Theological Seminary Library
MAIN BT250.K44 1866
Keerl, Philip Der Mensch, das Ebenbild G
3 0645 0007 8134 0